الشيخ الدكتور مُحسِن كديْور

القراءة المَنْسيَّة

إعادةُ قِراءةِ نَظَريَّة:
«الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار
وأربع مقالات أخرى

تعريب وتقديم وحواشي

د. سعد رستم



الشيخ الدكتور مُحسِن كديْور

القراءة المَنْسيَّة

إعادةُ قِراءةِ نَظَريَّة : «الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار» وأربع مقالات أخرى

تعريب وتقديم وحواشي

د. سعد رستم



الانتشار العربي

ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-205-2

الطبعة الأولى 2011

فهرس المحتويات

مقدّمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعدَه، أبي القاسم محمد الهادي إلى صراطٍ مستقيم، وعلى آله الطيِّبين الطاهرين وصحبه الأخيار المنتجبين الذين اهتدوا بهديه وسلكوا طريقه وانتهجوا نهجه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد،

الكتاب الحالي ترجمة إلى العربية لعدد من المقالات الإصلاحية، التصحيحية العقائدية الجريئة، للمصلح الإيراني حجة الإسلام والمسلمين الدكتور الشيخ «مُحْسِن كَدِيوَر»[1]، الذي قد لايعرفه كثير من القراء العرب، وهي مقالات منشورة على موقعه الرسمي كما أنها متداولة بين أنصاره وأتباعه وتلامذته لاسيما طلاب الجامعات في إيران.

هذه المقالات في الواقع تعكس جانبًا من الحِرَاك المُعَاصر في المشهد الثقافي الإيراني وما يحصل فيه من محاولات لتصحيح العقائد وإصلاح الأفكار الدينية وإعادة النظر فيها، وهذا الاجتهاد والتجديد والتصحيح وإعادة البناء من الأمور التي تميَّز بها تاريخيًا الفكر الشيعي المتجدِّد، وهي تُبَيِّن

(1) ملاحظة: كلمة «كديوَر» تُلفظ في الفارسية «كَدِيفَر» حيث تُلفَظ الواو المفتوحة في الفارسية كما يُلفظ حرف v في الإنجليزية، ولا تُلفظ واوًا كما في العربية.

مدى التنوُّع في الفكر الشيعي، ومدى خطأ من يتصور أن الفكر الشيعي نسيج واحد وفكر ثابت جامد على مرّ الزمن.

وكما هو متوقع أثارت هذه المقالات الإصلاحية الجريئة ردود أفعال متفاوتة من قبل المؤسسة الدينية التقليدية، وقام بالردّ على ما طُرح فيها عدد من العلماء ومراكز الأبحاث الدينية التقليدية والرسمية الشيعية في إيران، وعُقِدت لمناقشتها أو تفنيدها ودحضها عديد من الندوات على أعلى المستويات العلمية، مما يبين مدى أهمّيّة وقوّة ما طرحه الشيخ «كَدِيوَر» وإلا لما أثار كل هذا الاهتمام وردود الأفعال.

هذا ولا تزال معركة الآراء دائرة اليوم في الأوساط الدينية في إيران حول ما طرحه الدكتور الشيخ «كديور» من إعادة نظر جذريّة في أهم نقطة خلاف بين الشيعة الإمامية وسائر المسلمين ألا وهي مسألة «الإمامة» بمفهومها الشيعي، وغني عن البيان أن لهذا الطرح الجديد انعكاساته السياسية والاجتماعية الخطيرة وآثاره التشريعية الهامة جدًا بالنسبة إلى نظام إسلامي شيعي كالذي في إيران، فليست القضية مجرد بحث تاريخي عقائدي فحسب.

ونظرًا لكون الشيخ «مُحْسن كَدِيوَر» لا يزال مجهولًا لمعظم أبناء العربية نورد فيما يلي نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية:

نبذة عن حياة المؤلِّف

الشيخ الدكتور «محسن كَدِيوَر» عالمٌ دينيٌّ شيعيٌّ متجدِّد، ومفكّرٌ إسلاميٌّ إصلاحيٌّ، وفيلسوفٌ إيرانيٌّ معاصرٌ، وكاتبٌ محقِّقٌ، وناشطٌ سياسيٌّ، اشتهر بدعوته للإصلاح والتصحيح الدينيّ والتجديد.

ولد «محسن كَدِيوَر» عام 1959م في قرية «فَسَا» الواقعة وسط محافظة «فارْس» جنوب إيران، على بعد حوالى مئة وعشرين كيلومترًا إلى الجنوب الشرقي من مدينة «شيراز».

بعد نيله الثانوية العلمية من المدارس الحكومية التحق عام 1977م بكلية الهندسة الكهربائية والإلكترونية في جامعة «شيراز»، لكنه بعد عامين، وعلى إثر انتصار الثورة الإسلامية وتوقف الجامعات لسنتين، ترك دراسته الهندسية الجامعية دون إكمال، واتجه منذ عام 1979 إلى دراسة العلوم الدينية في الحوزة العلمية بمدينة «قُمْ» عاصمة التشيُّع والدراسات الدينية في إيران. ولدى إكماله مرحلة السطح في الدراسات الدينية عام 1981 عمل الشيخ «كديور» بالتدريس في مدارس الحوزة العلمية في قم (من عام 1981 حتى 1995) حيث درَّس طلاب الشريعة في كل من المدرسة الرضوية، ومدرسة آية الله الگلپايگاني، والمدرسة الفيضية، مع متابعته في الوقت ذاته لأبحاث الخارج على يد عدد من كبار العلماء لاسيما الفقيه

الكبير آية الله حسين علي منتظري، الذي نال «كَدِيوَر» على يديه إجازة الاجتهاد عام 1997، وفي تلك الأثناء كان «كَدِيوَر» يتابع أيضًا الدراسة الأكاديمية الحديثة للعلوم الإسلامية فنال الإجازة (الليسانس) في الإلهيات والدراسات الإسلامية من جامعة «تربيت مدرس» في قم عام 1993، ثم حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة «تربيت مدرس» في طهران عام 1999.

في هذه السنة تم توقيف «كَدِيْوَر» وحَكَمَتْ عليه المحكمة الخاصة بعلماء الدين بالسجن بتهمة إدلائه بأحاديث صحفية معادية للنظام لبعض الصحف أو الإذاعات الأجنبية، وبتهمة نشره لعدد من المقالات في بعض الصحف الإصلاحية، اعتُبِرَت معادية لأسس نظام ولاية الفقيه، وقد تعرَّض لهذا السبب إلى المحاكمة والسجن غير مرة وذلك في الفترة بين 1999 و2000، حيث أمضى ما مجموعه ثمانية عشر شهرًا سجينًا للرأي خلف القضبان.

منذ البدايات برز الدكتور الشيخ «كَدِيْوَر» في الأوساط العلمية الإسلامية، ودُعي للتدريس في عدة جامعات إيرانية مرموقة فحاضر في عدد من الكليات في آن واحد حيث درَّس في كلية الحقوق في جامعة الشهيد بهشتي بطهران (1996 - 1998) وفي كلية العلوم السياسية في جامعة الإمام الصادق عليه السلام بطهران (1992 - 1997) وحاضَرَ في كلية الإلهيات في الجامعة ذاتها أيضًا (1994 - 1997)، ودرَّس في قسم الفلسفة وقسم العلوم السياسية وقسم الحقوق في جامعة «تربيت مدرس» بطهران بعد نيلة شهادة الدكتوراه منها عام 1993 كما ذكرنا، وقد أصبح رئيسًا لقسم الفلسفة في

هذه الجامعة (بين عامي 2000 و2004)، ثم أصبح عام 2007 مشرفًا رسميًا في قسم الفلسفة الإسلامية في مؤسسة أبحاث الحكمة والعِرْفان[1] في طهران.

من الجدير بالإضافة أن نشاط «كَدِيْوَر» لم يقتصر على الجانب العلمي فقط، بل شملت نشاطاته بعض المهام الاجتماعية والسياسية أيضًا، فعمل عضوًا في هيئة فحص الكتب المعدة للطبع في وزارة الإرشاد الإسلامية (بين عامي 1988 و1993) ومستشارًا للفكر الإسلامي في مركز التحقيقات الإستراتيجية (بين عامي 1991 و1998)، ورئيسًا لجمعية الدفاع عن حرية المطبوعات عام 1999.

حاليًا يعمل «كَدِيْوَر» أستاذًا جامعيًّا زائرًا في قسم الدراسات الدينية في جامعة فرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

كتب الشيخ الدكتور «كَدِيْوَر» عشرات المقالات والأبحاث الإسلامية القيِّمة نُشِرَتْ في عدد من المجلات والدوريات والصحف المحلية والأجنبية، وألقى عديدًا من المحاضرات الهامَّة في عدد من المؤتمرات والندوات وورشات العمل الفكرية مما لا يتسع المجال هنا لتفصيله[2].

أما مؤلفاته التي نشرها فقد بلغت حتى اليوم ثلاثةَ عشرَ

---

(1) لكلمة «العِرْفان» في الفارسية معنى اصطلاحي خاص يُقْصَد منه: علم الباطن وأحوال القلب وتهذيب النفس والسير الروحي إلى الله للوصول إلى درجة اليقين والمعرفة الذوقية به تعالى، ويقابله لدى أهل السنة علم التصوف.

(2) للتعرف إلى مقالاته ومحاضراته بالتفصيل يمكن مراجعة الموقع الرسمي للدكتور «كَدِيوَر» في الإنترنت وعنوانه: http://www.kadivar.com/Index.asp

مؤلَّفًا، معظمها أعيد طبعه عدة مرات، فيما يلي إشارة لأهمها، مع ملاحظة أنها جميعًا باللغة الفارسية، والمذكور هنا هو ترجمة عناوينها إلى العربية:

1 ـ كتاب من جزءين تحت عنوان: **الفكر السياسي في الإسلام**: الجزء الأول «**نظريات الحكم في الفقه الشيعي**»، والجزء الثاني: «الحكومة الولائية»[1]. وقد تُرجم الجزء الأول منه إلى العربية ونشرته دار الجديد في لبنان عام 2000م، تحت عنوان: «**نظريات الحكم في الفقه الشيعي (بحوث في ولاية الفقيه)**». وقد نقض «كديور» في الجزء الثاني من هذا الكتاب، بشكل علمي مدلَّل، أسس نظرية ولاية الفقيه المطلقة وبيَّن تهافت أدلَّتها وضعف مستنداتها.

2 ـ «**ثمن الحرية، مدافعات محسن كَدِيوَر في المحكمة الخاصة بعلماء الدين**» جمعتها زهراء كديور.

3 ـ **الأعمال الكاملة للفيلسوف «آقا علي مدرّس الطهراني»**، المجلد الأول: التعليقات على كتاب الأسفار، المجلد الثاني: الرسائل والتعليقات، المجلد الثالث: الرسائل الفارسية، والتقريظات والاقتباسات والتعليقات النقلية والتقريرات والمناظرات.

4 ـ **مناظرة التعددية الدينية** (الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محسن كديور).

5 ـ **مخاوف الحكومة الدينية**.

---

(1) نشر الكتاب أول مرة عام 1997، وأعيد طبعه حتى اليوم سبع مرات آخرها عام 2008.

6 ـ **مصادر العلوم العقلية**. بالتعاون مع محمّد نوري، في 3 مجلدات.

7 ـ **التقليد والمنهج العلمي**، بالتعاون مع الدكتور عبد الكريم سروش، والشيخ محمد مجتهد شبستري.

8 ـ **الكتابات السياسية للشيخ الخراساني** (بعض المباحث السياسية في آثار الشيخ «الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني» صاحب الكفاية في أصول الفقه)، مجموعة مصادر رواد الإسلام السياسي في إيران المعاصرة.

وأخيرًا، يُشار إلى أن «كديور» يُعتَبَر اليوم من وجوه الإصلاحيين السياسيين المعارضين البارزة، وأحد المثقفين التنويريين البارزين في إيران، وكان مِمَّن أيّد المهندس «مير حسين موسوي»، وما عُرِفَ بالحركة الخضراء، في الانتخابات الرئاسية الأخيرة التي جرت في وطنه قبل سنتين، (حزيران/يونيو 2009)، وقد كتب مقالات عديدة ولايزال يكتب ويلقي المحاضرات في الإصلاح السياسي، والتصحيح والتجديد الديني خصوصًا لعقيدة «الولاية» و«الإمامة» أو الفكر السياسي الإسلامي الشيعي.

المترجم



إعادة قراءة نظرية :

«الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار ومجتهدون أتقياء»

أي: فهم الشيعة الأوائل لأصل «الإمامة»



بسم الله الرحمن الرحيم

تشكل عقيدة «الإمامة» قلب ومركز الفهم الشيعي الأول للإسلام. السؤال المطروح هو: هل كان تلقي الشيعة في العصور المختلفة لأصل «الإمامة» وفهمهم له، هو ذات تلقي الشيعة [الإمامية] اليوم لهذا الأصل وفهمهم له؟ أم أن مفهوم «الإمامة» قد تطوَّر عبر الزمن وشهد تحوُّلًا وتبدُّلًا في العصور التي تلت ظهوره لاسيما في القرون الخمسة الأولى؟

إن الفرضية التي تسعى هذه المقالة للتدليل عليها هي وقوع تحوُّل أساسي وجوهريّ في عقيدة «الإمامة» لدى الشيعة الإمامية خلال القرنين الثالث والخامس الهجريين. بمعنى أنَّ ثمَّةَ **تصورًا لمفهوم أبعد من الحدود البشرية العادية «للإمامة»** بدأ يتكوَّن منذ مطلع القرن الهجري الثاني. ورغم أن هذا الفهم الغيبي الخاص للإمامة قد تعرَّض للردّ والطَّرْد مِن قِبَل الأئمة من آل الرسول أنفسهم ومِن قِبَل أقدم علماء الشيعة كذلك، إلا أنه استطاع أن يواصل حياته في تلك الفترة كقراءة مرجوحة وفهم مُهَمَّش، وقد تزايد نشاط أصحاب هذا الفهم في عهد غيبة الأئمة على نحو أصبح يشكّل فيه تحدِّيًا جدِّيًا للفهم السائد الأصليّ المتمثِّل في القراءة البشرية الطبيعية لمفهوم «**الإمامة**». ورغم أن التيار الأصلي ـ الذي كان مركزه مدينة «**قم**» ـ استطاع التصدّي لتلك القراءة «**فوق البشرية**» التي كان مركزها «**الكوفة**»، وتمكَّن من طردها وإجبارها على التراجع، إلا أنه

مع إعادة البناء العقلية لذلك **«الفهم الذي يتجاوز الحدّ البشري العادي» للإمامة**، التي قام بها **متكلِّمو الإمامية في بغداد** في أواخر القرن الهجري الرابع وأوائل القرن الخامس، تراجع الفهم البشري الطبيعي للإمامة تراجعًا كبيرًا إلى درجة أنه منذ منتصف القرن الخامس، أصبح الفهم **«فوق البشري»** للإمامة هو السِّمَة الأساسية للتشيُّع، في حين أُقْصِيَت عمليًا من الساحة الشيعية النظرة البشرية الطبيعية تمامًا للإمامة.

لم يصل إلى عصرنا أيُّ شيءٍ تقريبًا من الآثار الكاملة للعلماء القدامى المعتقدين بالنظرة البشرية العادية للإمامة، وكل المصادر الشيعية المتوافرة اليوم كُتِبَت بأقلام المعتقدين بالرؤية «وراء البشرية العادية» لها. إلا أنَّ آثار ذلك النزاع الفكري ـ العقائدي بين مدرستي قم والكوفة، وبعض آراء أصحاب الفهم والتلقِّي الأول للإمامة، وصلت إلينا، هنا وهناك، في ثنايا مؤلفات خصومهم الفكريين. أضف إلى ذلك أننا نجد في الكتب الرجالية والكلامية والفقهية التي تعود إلى تلك الحقبة القديمة، الكثيرَ من آراء كلا الرؤيتين والمدرستين. فآراء المعتقدين بالمفهوم البشري الطبيعي للإمامة بقيت محفوظة بقالب أحاديث وروايات عديدة منثورة في كتب الرواية. وقد نُقلت إلينا هذه الروايات بشكل متجرّد وحياديّ حينًا، وعلى نحو مشفوع بالنقد والاعتراض أحيانًا أخرى، بيد أن مطالعتها تثبت أولًا: أن فهم الشيعة الأوائل للإمامة يختلف كثيرًا عن الفهم الشيعي [الإمامي] الذي ساد في الألف سنة الأخيرة، وثانيًا: أن ذلك الفهم القديم السابق كان يمثل حتى القرن الهجري الخامس وخصوصًا في القرنين الثالث والرابع، القراءة الغالبة في الفكر الشيعي. وعلى أي حال، ما من رَيْبٍ في وجود ذلك الفهم الشيعي القديم المختلف للإمامة، أي إن الشيعة عمومًا وأهم علماء التشيع في

القرنين الثالث والرابع بشكل خاص، كان لديهم قراءة وتصوُّر بشري تمامًا للإمامة، على التفصيل الآتي بيانه.

غالبًا ما يتم التعبير عن النزاع الفكري والعقائدي في القرون الأولى بالنزاع بين «**المتكلِّمين والأصوليِّين**» من جهة و«**أهل الحديث والحشويَّة والأخباريِّين**» في الجهة المقابلة. لكن هذا ليس سوى أحد جوانب ذلك الجدل والنزاع الذي يسترعي الانتباه والبحث، فقد كانت له جوانب أخرى أيضًا قلَّما تمَّ التنبُّه إليها. إن محور النزاع بين مدرسة «**قم**» ومدرسة «**الكوفة**» كان يدور في الواقع حول «**كيفية النظر إلى الإمامة**». والمفارقة أن أدوات كل من المدرستين كانت الأحاديث المنقولة عن الأئمة! ففريقٌ ينقل أحاديث تذكر فضائل «**فوق بشرية**» للأئمة وفريق آخر ينكر صحة ووثوق مثل هذه الأحاديث. كان المعتقدون بالصفات الخارقة و«**فوق البشرية**» للأئمة يَصِمُوْنَ منكري هذه الصفات ومنتقدي أخبارها بـ «**المقصِّرة**» (أي يعتبرونهم مقصِّرين في معرفة حقوق الأئمة وإدراك أبعادهم الوجودية)، في حين كان منتقدو تلك الأخبار يطلقون على نقلتها المؤمنين بمضمونها لقب «**المُفَوِّضة**» (أي الذين يقولون بتفويض الشؤون الربوبية إلى ذوات الأئمة). وكان السؤال الهام في ذلك العصر: أين يقع خط الاعتدال الصحيح بشأن صفات الأئمة؟

في أواخر القرن الهجري الرابع وأوائل الخامس قام متكلِّمو الشيعة في بغداد ـ الذين يعود إليهم دور كبير في تكوين العقيدة والهويَّة الشيعية للأجيال اللاحقة ـ بإصلاح بعض تطرُّف الكوفيين المُتَّهمين بـ «**التفويض**» من جهة، وشنُّوا في الوقت ذاته ـ من الجهة الأخرى ـ حملةً لا هوادة فيها على محدِّثي مدرسة «**قم**»، وقد استطاع متكلِّمو الشيعة في بغداد ـ مستفيدين

من جهودهم العلميّة التي تستحق التقدير في بناء خط الاعتدال في المذهب [الإمامي] ـ أن يمسكوا بزمام نبض التفكير الشيعي في عصرهم، رغم أنهم في موضوع عقيدة «**الإمامة**» على الأقل، لم يكن موقفهم بعيدًا عن موقف مدرسة «**الكوفة**»، بل كان قريبًا منها جدًا في هذا الموضوع، ومتفقًا معها في إثبات عديد من الأبعاد «**فوق البشرية**» للأئمة!

بناء عليه فإن الفرضية الثانية لهذا البحث هي: **إن فكرتَيْ الغلوّ والتفويض اللتين قام أئمة أهل البيت في القرنين الهجريين الأوَّلَيْن بدحضهما ونفيهما عن أنفسهم بشدة، تمكنتا من خلال إعادة بناء نفسهما وتجنُّبهما الغلو المُفْرِط والتفويض المُتطرِّف (تأليه الأئمة الصريح) أن تتسلّلا شيئًا فشيئًا إلى الفكر الشيعي أو العقيدة الشيعية بصورة اعتقاد متطوِّر ومترقٍّ بفضائل «فوق بشرية» للأئمة، إلى أن سيطر هذا التيار الذي تم تعديله (تيَّار الغلوّ والتفويض المعتدلَيْن) في القرن الهجري الخامس على العقيدة الشيعية بشكل مطلق، بمعنى أنه منذ ذلك القرن فما بعد، لم يعد المفوضة يمثِّلون تيَّارًا مستقلاً عن التشيُّع، بل أصبحت العقيدة الشيعية الرسمية ممتزجةً ومقترنةً بنوع من الفهم والتصور التفويضي (غير المتطرّف). وما كان يُعتَبَر في يوم من الأيام غلوًّا وتفويضًا، أصبح اليوم من عقائد المذهب الضرورية والأساسية!**

هل نكون بعيدين عن الصواب إذا اعتبرنا هذا التطوُّر تبدُّلًا وتغيُّرًا في معالم المذهب الأساسية المتعلقة بأهم أصوله الاعتقادية؟ لربما تسمّي وجهة نظر أخرى هذا التطور العقدي: «**اكتمالاً (أو تكاملاً) في الرؤية**»، لكنَّه ـ على أيِّ حال ـ تطورٌ تكامليٌّ لمذهب ما في عقيدته المحورية والأساسية.

إذا نظرنا إلى أصل «**الإمامة**» في الألفية الأخيرة أمكننا القول إن الخصائص «**ما فوق البشرية**» للأئمة أصبحت خصائص ذاتية لهم، ولايمكننا أن نقدم أية قراءة مخالفة لهذا من نصوص المذهب، أما إذا نظرنا إلى التشيُّع في ضوء التطور التاريخي لتكوُّنه وصيرورته ولاحظنا بشكل خاص عقائده خلال القرون الخمسة الأولى، أمكننا أن نقدم قراءة أخرى للإمامة، وليس هذا فحسب بل أمكننا أيضًا أن نؤكد وجود هذه القراءة (وليس مجرَّد إمكانها)، لابل أكثر من ذلك، أمكننا أن نتحدَّث عن غلبة هذه القراءة في مراكز التفكير الشيعي في قرنيه الأوَّلَيْن.

وعلى أية حال، إن هذه القراءة المختلفة للتشيع حقيقةٌ تاريخيّةٌ لا سبيل إلى إنكارها، بصرف النظر عن طريقة تفكيرنا وفهمنا اليوم، بعد اثني عشر قرنًا من ذلك الزمن، لمفهوم «**الإمامة**».

حول هذا القراءة الشيعية المنسية لطبيعة «**الإمامة**» تُطرَح الأسئلة التالية:

كيف يتم طرح حقيقة «**الإمامة**» وبيانها في تلك القراءة القديمة المنسيَّة وما هي خصائص «**الإمامة**» المميَّزة فيها؟

ما هي أدلتها من القرآن الكريم والسنة النبوية والعقل؟

أساسًا هل عَرَّفَ الأئمَّةُ أنفسَهم على هذا النحو فعلًا؟

ماذا كانت خصائص ومميزات الأئمة في نظر الأئمة أنفسهم؟

كيف كانت نظرة الصف الأول من أصحاب الأئمة المقربين إليهم إلى الأئمة وعقيدتهم فيهم؟ (هل كانوا ينظرون إليهم كبشر عاديين مثل سائر البشر أم كأشخاص يمتلكون صفات خارقة فوق بشرية)؟

من هم علماء الشيعة، سواء من المحدثين أو المفسرين أو المتكلمين أو الفقهاء، الذين عُرفوا باعتقادهم بمثل تلك القراءة البشرية العادية لأحوال الأئمة؟

رغم وصول آثار العلماء الذين يحملون الرؤية الأخرى المخالفة (فوق البشرية) إلينا، لماذا لم يصل إلينا أيٌّ من آثار معاصريهم الذين كانوا يعتقدون بالقراءة البشرية العادية لصفات الأئمة؟ هل كان عدم وصول آثارهم إلينا مصادفة أم لا؟

ما هي العلل والعوامل التي أدت إلى انحسار القراءة البشرية للإمامة؟

وأخيرًا أيٌّ من القراءتين لمفهوم «الإمامة» تؤيدها المصادر الدينية الموثوقة للإسلام بما في ذلك القرآن الكريم وسنة النبيّ، والعقل، والتعاليم الموثوقة للأئمة أنفسهم: هل تؤيد هذه المصادر القراءة البشرية العادية للإمامة أم القراءة فوق البشرية لها؟

لن تأخذ هذه الرسالة على عاتقها مهمة الإجابة عن جميع هذه التساؤلات الهامة (رغم أن الإجابة عنها تشكل جزءًا من برامج أبحاث وتحقيقات راقم هذه السطور إن شاء الله)، وبشكل خاص لن تأخذ على عاتقها الإجابة عن السؤال الخطير الأخير منها، بل ما ترمي هذه الرسالة الوصول إليه ـ كخطوة ابتدائية أولى على هذا الطريق ـ هو هدفٌ متواضعٌ يتمثَّل في إثبات: «**الوجود التاريخي للقراءة البشرية للإمامة في القرون الأولى وأنها كانت تمثل الفكر الشيعي في القرنين الأوَّلَيْن على الأقل**».

وبشكل محدَّد، ستسعى هذه الرسالة ـ التي يمكن اعتبارها مقدمةً لبحث أوسع ـ للإجابة عن عدة أسئلة تالية:

أولاً: ما هي الشواهد والقرائن الموثوقة في كتب الشيعة المعتبرة على وجود تلك القراءة البشرية للإمامة؟

ثانيًا: أي واحد من علماء الشيعة تحديدًا، سواء من المتكلمين أو الفقهاء أو المحدثين أو المفسرين، ولاسيما من أصحاب الأئمة، كان لديه مثل تلك القراءة البشرية للإمامة؟

ثالثًا: ما هي خصائص «الإمامة» ومُمَيِّزاتها في هذه القراءة الشيعية (القديمة)؟

سوف نسعى ـ من خلال عرض وصفي ـ تحليلي لإماطة اللثام عن تيار هام في تاريخ الفكر الشيعي، كما سنسعى من خلال إزالة غبار نسيانٍ طال ألف عام، ومن خلال تقديم شواهد موثوقة ـ إلى التخفيف من غرابة هذه القراءة والتخفيف من عدم ألفة الناس لها. ونظرًا إلى صعوبة الطريق، نرجو من القراء ذوي البصيرة أن يساعدوا راقم هذه السطور باقتراحاتهم وانتقاداتهم المفيدة.

1 ـ الشواهد والقرائن على وجود النَّظْرَة البشرية العادية إلى «الإمامة» لدى الشيعة الأوائل

في هذا المجال سنكتفي ـ كنموذج ـ بثلاثة شواهد صريحة وشفَّافة ومهمَّة منقولة عن أكثر علماء الشيعة ثقةً واعتبارًا، أولهم عالم رجالي، والثاني عالم أصولي، والثالث فقيه، ينتمون على الترتيب إلى القرون الهجرية الرابع عشر والثاني عشر والعاشر.

لم يكن أيٌّ من هؤلاء العلماء الثلاثة من أصحاب النظرة البشرية العادية إلى صفات الأئمة، إلا أنهم جميعًا اعترفوا

بإنصاف في أبحاثهم العلميّة بالحضور القوي للشيعة الذين كانوا يؤمنون بتلك النظرة البشرية العادية تمامًا إلى الأئمة في القرون الأولى وبتمثيلهم حينذاك للفكر الشيعي. وهذه الشواهد ليست مجهولة ولا مهجورة، لأن العلماء اللاحقين نقلوها، واستندوا إليها، رغم عدم اهتمامهم بلوازمها الاعتقادية. فلنشرع بذكر الشواهد ابتداءً بالعلماء المتأخرين وانتهاء بالمتقدمين:

الشاهد الأول: كتاب **«تنقيح المقال في أحوال الرجال»** من أكثر كتب علم الرجال الشيعة تفصيلًا، وهو من تأليف **العلامة الشيخ «عبد الله المامقاني»** (المتوفى سنة 1351 هـ)، ويحتوي على جميع أحوال الرجال المبحوث عنهم في كتب الرواية، بما في ذلك أصحاب النبي، وأصحاب الأئمة، ورواة الحديث حتى القرن الرابع الهجري (الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرگ الطهراني، ج4، ص467) .

اهتمت المقدمة المبسوطة لهذا الكتاب بشرح القواعد الأساسية لعلم الرجال. طرح المؤلف في الفائدة 25 من هذه المقدمة، بحثًا مهمًا حول اتهام بعض أصحاب الأئمّة لبعض رواة الحديث عنهم بالغلو، وتوصل إلى نتيجة تقول إن هذه التهمة غير مقبولة اليوم بحق أولئك الرواة، والسبب ـ كما يرى المامقاني ـ هو:

«وإن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدودًا في العهد السابق من الغلو» [**«تنقيح المقال»**، المقدمة، المجلد الأول، ص 211 ـ 212].

وقد كرَّر المامقاني استناده إلى هذه القاعدة بشأن المُتَّهَمين بالغلوّ، في عشرين موردًا على الأقل في كتابه الرجاليّ

المذكور[1]، مذكِّرًا في كلِّ مرَّة بهذا التفاوت والاختلاف الأساسي بين العقيدة الشيعية في الماضي والحاضر، ومصرحًا خلال بيانه لبعض نماذج الاتهام لدى بعض الأفراد ـ كنسبتهم إلى الأئمة عليهم السلام فضائل خلاف العادة ـ بأن امتلاك الأئمَّة لمثل هذه الفضائل يُعتَبَر اليوم من البديهيات والضروريات ومن العقائد الأساسية المشهورة للتشيُّع في عصرنا[2].

دعونا نتوقف هنا عند بعض النقاط الهامة التي تدل عليها هذه القاعدة التي أكَّد عليها المحقق المامقاني بشكل متكرِّر:

---

(1) أشار المامقاني إلى هذه القاعدة واستفاد منها خلال ترجمته للرواة التالين:
أحمد بن علي أبوالعباس الرازي (1/ 69)، جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي (1/ 226 ـ 225)، جعفربن محمد بن المفضل (1/ 226)، أبو عبد الله الحسين بن شاذويه (1/ 331)، الحسين بن يزيد بن نوفليه (1/ 349)، الخيبري بن علي طحان الكوفي (1/ 404)، داود بن القاسم بن إسحاق (1/ 414 ـ 412)، عبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري (2/ 196)، عبد الله بن قاسم (2/ 202)، أبو جعفر محمد بن أورمه القمي (2/ 83)، محمد بن بحر الرهني (2/ 86)، أبو عبد الله محمد ابن سليمان الديلمي (3/ 122)، محمد بن سنان (3/ 123)، محمد بن فرات الأحنف (3/ 170)، محمد بن فضيل بن كثير (3/ 173)، أبو جعفر محمد بن موسى بن عيسى (3/ 193)، المعلى بن خُنَيس (3/ 232)، المفضل بن عُمَر (3/ 242)، موسى بن سعدان الحناط (3/ 256)، سفر بن صباح القمي (3/ 268).

(2) من ذلك تراجم كل من: محمد بن سنان، محمد بن سليمان الديلمي، عبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري، أبو جعفر مُحَمَّدِ ابْنِ أُورَمَة القمي، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي.

النقطة الأولى: المراد من «**العهد السابق**» أو «**سالف الزمن**» ـ بقرينة تاريخ صدور الاتهام بالغلو ـ الفترة حتى منتصف القرن الهجري الخامس على أبعد تقدير. (توفي ابن الغضائري سنة 450هـ).

النقطة الثانية: إذا دقَّقْنا النظر في المستندات المذكورة للاتّهامات بالغلوّ، وجدنا أن مضمون ذلك الاتهام هو بالضبط نسبة صفات «**وراء حدود الصفات البشرية العادية**» إلى الأئمَّة، دون أن يشمل هذا بالطبع نسبة الخَلْق والتدبير والتصرُّف المستقل في التكوين والتشريع إليهم، بل يقتصر على نسبة فضائل إلى الأئمة من قبيل قدرتهم على خرق العادة وصنع المعجزات وتفويض أمور الناس إليهم وكل ذلك بإذنِ الله (أي ما أسميناه بالغلو والتفويض غير المتطرف). من البديهي أن المسلمين قاطبة يعتبرون المعتقدين بالغلوّ والتفويض المتطرِّف خارجين عن ملَّة الإسلام.

النقطة الثالثة: كان الاختلاف الأساسي والعميق بشأن صفات الأئمة مطروحًا بشدة بين الأصحاب والعلماء في القرون الخمسة الأولى، إلى حد اتهام بعض الأصحاب بعضهم الآخر بالغلوّ والتفويض. وبعبارة أخرى كان المُتَّهَمون يعتقدون بالفضائل والامتيازات «**فوق البشرية**» للأئمة، في حين كان المتَّهِمين لهم ينكرون مثل تلك الخصائص أو الامتيازات.

النقطة الرابعة: مثلما تدل عبارة «**وإن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام..**» على غلبة هذا النمط من التفكير على الفكر الشيعي في الألف سنة الأخيرة، فإن العبارة المقابلة لها أي «**كان القول به معدودًا في العهد السابق من الغلو**» تدل كذلك

على أن إنكار ذلك النوع من الفضائل «**فوق البشرية**» للأئمة كان يمثِّل التشيُّع الرسميّ سابقًا، أي إن هذه الرؤية إلى صفات الأئمة كانت هي السائدة في القرون الأولى. حتى قرنين من الزمن بعد بدء غيبة الأئمة كان الفكر الشيعي السائد والغالب هو الرؤية البشرية العادية للأئمة، إلى حد تعريف الفكر الشيعي بتلك الرؤية.

النقطة الخامسة: لقد تعرَّضت «**ضروريات المذهب**» إلى تحولات أساسية وهامة خلال الألف سنة الأخيرة. لم يكن هذا التحوُّل والتبدُّل في أمور فرعية وعملية غير ذات أهمية، بل وقع هذا التحول في حريم المباحث الأصلية والاعتقادية الأساسية، وفي الأمور التي تشكِّل «**ضروريات المذهب**». أي لم يكن التحول مقتصرًا على واحد أو اثنين من ضروريات المذهب، بل على «**أكثر ضروريات المذهب**». وسوف نذكر لاحقًا في هذه الرسالة قائمةً موَّثقةً ومستندةً إلى ضروريات المذهب في مجال صفات الأئمة التي كانت مثار خلاف، خلال بياننا للتيارين الشيعيين اللذَيْن نبحث فيهما.

من هذه القاعدة التي تستدعي العِبرَة فعلًا، نصل إلى نتيجة أن بعض «**ضروريات المذهب**» تعرضت للتبدُّل والتغيُّر عبر الزمن. فبعض ما صار يُعَدّ في عصر ما من «**ضروريات المذهب**»، لم يكن في العصور السابقة من «**ضروريات المذهب**»، وليس هذا فحسب بل على العكس من ذلك كان القول به إثمًا قبيحًا ومعدودًا من الغلوّ في الدين. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن ليس كل ما يُعَدُّ حاليًا من «**ضروريات المذهب**» هو من لوازم المذهب الذاتية حقيقةً، بل قد يكون من صنع العلماء المتكلمين أو فقهاء هذا المذهب،

وهو مبتنٍ على فهمهم البشري، ولا يستند بالضرورة إلى ذات العلم الربوبي أو خزانة العلم الإلهي، وإلا لو كان الأمر كذلك فكيف نفسّر حصول ذلك التحوُّل والتغيير؟؟

ولا يمكن تبرير هذا التحول في ضروريات المذهب بالاستناد إلى «**قضية البداء**» لأننا بذلك نضفي صبغة القضاء الإلهي على ذلك الوضع أو الاصطلاح البشري!

وعلى كل حال كان الإيمان بهذه الأمور التي عُدَّت فيما بعد من ضروريات المذهب مدارًا وملاكًا للبقاء في المذهب أو الخروج منه، أي كان الإيمان أو عدم الإيمان بها هو الذي يحدّد الارتداد عن المذهب من عدمه، [بمعنى أن من يقول بها كان يُعدّ خارجًا عن حدود المذهب ومنحرفًا مغاليًا في الدين، في حين أن من ينكرها يُعدُّ مستقيمًا على الطريقة الإيمانية الصحيحة].

والنظرة التاريخية تثبت كم من المفكرين المخالفين اتهموا بالخروج من المذهب استنادًا إلى قولهم بمثل تلك الضروريات، في حين أن هذا الاعتقاد عينه المردود والمرفوض قديمًا، أصبح في عصر آخر معدودًا من أصول المذهب وضرورياته! [وصار إنكاره هو المخرج من حدود المذهب!]. **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ!!**

النقطة السادسة: كان المحقِّق المامقاني ذاته ممن لا يرتضي التيار الذي يؤمن بالشؤون البشرية العادية للأئمة، إذْ كان من أنصار التيار الذي يعتقد بالفضائل والصفات «**فوق البشرية**» للأئمة، لكنه بتأكيده على القاعدة الرجالية سابقة الذكر، يصادق على صحّة وجود تيار قوي بين أصحاب الأئمَّة وعلماء الشيعة يؤمن بالشؤون البشرية الطبيعية للأئمة في القرون الأولى.

الشاهد الثاني: محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بـ«**الوحيد البهبهاني**» (توفي عام 1205 هـ. ق.) أكبر علماء الشيعة في القرن الثاني عشر الهجري. وهو مؤسس مدرسة أصولية متأخّرة تمكنت بفضل جهوده العلمية الجبّارة من كسر سيطرة المدرسة الأخبارية على الفكر الشيعي التي دامت قرابة قرنين. وقد ألف «**الوحيد**» كتابين في علم الرجال هما: «**الفوائد الرجالية**» و«**التعليقة على منهج المقال**».

يشير «**الوحيد البهبهاني**» في كلا كتابيه إلى نقطة مهمة ذات أهمية ومغزى في بحثنا، يقول:

«**اعلم أن الظاهر أن كثيرًا من القدماء سيما القُمِّيِّين منهم** (**والغضائري**) **كانوا يعتقدون للأئمّة عليهم السلام منزلةً خاصةً من الرفعة والجلالة ومرتبةً معيَّنةً من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يُجَوِّزُون التعَدِّي عنها، وكانوا يَعُدُّونَ التعدِّي** [عن ذلك الحد] **ارتفاعًا** [في المذهب] **وغلوًّا، حسب معتقدهم، حتى أنهم** [**أي القدماء**] **جعلوا مثل نفي السهو عنهم** [أي عن الأئمة والنبي] **غلوًّا، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم** [بما يشمل التفويض في الخَلْق والرزق والأحكام وأمر الخلائق] **أو التفويض الذي اختلف فيه** [أي التفويض في تشريع الأحكام والتفويض في تدبير أمر الخلائق] **كما سنذكر، أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض** [يعتبرها القدماء] **ارتفاعًا أو مُورِثًا للتُّهمة به، سيَّما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين**. **وبالجملة**

الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضًا فربما كان [الاعتقاد بـ] شيء عند بعضهم فاسدًا أو كفرًا وغلوًا أو تفويضًا أو جبرًا أو تشبيهًا أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، أو [عند فريق ثالث] **لاهذا ولاذاك** [أي الاعتقاد بمثله ليس واجبًا ولامضرًا]»(*) [الوحيد البهبهاني، الفوائد الرجالية، الفائدة الثانية، ج1/ص 38 ـ 39. والتعليقة على منهج المقال، ص 21].

تتضمَّن هذه العبارات من كلام الوحيد البهبهاني، التي استند إليها المتأخرون كثيرًا بوصفها أصلًا عنه يُعتمد عليه[1]، نقاطًا قيِّمةً ذات أهمية في بحثنا، هي ما يلي:

النقطة الأولى: كان القدماء (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الهجري الخامس) ينظرون إلى الأئمَّة على نحو مختلف. الشؤون التي كانوا يعتقدون بها للأئمة كانت بالمقارنة أخفض من الشؤون التي صار العلماء يقولون بها فيما بعد، بنحوٍ كان القدماء يعتبرون تجاوز الحد الذي كانوا يؤمنون به بحق الأئمة ارتفاعًا في المذهب وغُلُوًّا في الدين.

النقطة الثانية: كان ممثلو التشيع في القرون الأولى ـ أي القدماء ـ أشخاصًا لا يجيزون التجاوز عن حدٍّ معيَّنٍ من أوصاف

(*) ملاحظة: العبارات الموضوعة بين معقوفتين: [ ] هي للمؤلف الشيخ كَدِيوَر لأجل التوضيح، وليست من كلام البهبهاني.

(1) على سبيل المثال: أبو علي الحائري في كتابه الرجالي: «**منتهى المقال في أحوال الرجال**»، ج1، ص 77 و78، وص 346 . 348 . والشيخ عبد الله المامقاني في كتابه «تنقيح المقال»، ومن المعاصرين: الأستاذ جعفر سبحاني في كتابه: «**كليات في علم الرجال**»، ص 419 ـ 421.

الأئمَّة. وكثيرٌ من الشؤون «**فوق البشرية**» للأئمة التي هي موضع البحث تقع خارج الخط أو الحدود التي حدَّدها القدماء. وفكر القدماء هذا كان في عهده هو الفكر الغالب (أي يمثل الأكثرية).

النقطة الثالثة: كان مشايخ قم ـ وسنقوم بالتعريف بهم لاحقًا بشكل منفصل ـ و«**أحمد بن حسين البغدادي**» المشهور بـ «**ابن الغضائري**» (المتوفَّى سنة 450 هـ) من جملة منتقدي تيار القائلين بصفات «**فوق بشرية**» للأئمة.

النقطة الرابعة: كانت نقاط أو محاور الاختلاف بين القدماء والمتأخرين في صفات الأئمة ـ حسب تقرير الشيخ «**الوحيد**» ـ هي: إمكانية صدور السهو، تفويض الأمور إلى الأئمة، المعجزات، الأمور المخالفة للعادة، شأن ومرتبة الأئمَّة، تنزيه الأئمَّة عن كثير من العوارض والنواقص البشرية الطبيعية، العلم بالغيب، قدرات الأئمَّة. والجامع لكل هذه النقاط المختلف فيها هو أنها شؤونٌ تقع وراء الحدود البشرية العادية والطبيعية للبشر.

النقطة الخامسة: لم تكن صفة «**العصمة**» في تقرير الشيخ «**الوحيد البهبهاني**» من بين صفات الأئمَّة موضع الخلاف. لقد اعتبر أن القول بمرتبة معيَّنة منخفضة من العصمة كان جزءًا من عقيدة القدماء. ولكن: هل العصمة مقولة ذات مراتب؟ أم أنها أمر متواطئ يدور بين النفي والإثبات فقط؟ (في النهاية إما أن القدماء كانوا يعتبرون الأئمَّة معصومين وإما لا يعتبرونهم كذلك). ما سنذكره في الشاهد الثالث سيبين عدم دقة تقرير الشيخ «**الوحيد**» وبعده عن الصواب في هذه النقطة، وأن الاختلاف بين الأصحاب كان يشمل أيضًا هذه الصفة (أي صفة «**العصمة**»).

النقطة السادسة: لا سبيل إلى إنكار اختلاف القدماء في المسائل والأصول الاعتقادية، فقد كان بحث الغلو والتفويض من جملة المحاور الخلافية في الأصول الاعتقادية، فكان هناك معتقدون به ومنكرون جدِّيُّون له. ومن الواضح أن «**الوحيد البهبهاني**» لم يكن يرتضي عقيدة القدماء، بل كان ينتهج في موضوع صفات الأئمة النهج ذاته الذي اشتهر بين الشيعة في الألف سنة الأخيرة.

الشاهد الثالث: زين الدين بن علي، المشهور بـ «**الشهيد الثاني**» (911 ـ 965 هـ. ق.) من أكبر علماء الشيعة الإمامية في القرن العاشر الهجري، وأحد فقهاء الشيعة العشرة الكبار في جميع القرون والعصور. يُعَدّ كتاباه: «**مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام**» و«**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**» من أهم كتب الشيعة في الفقه الاستدلالي ومن الكتب الدراسية في الحوزات العلمية (أي مراكز الدراسات الدينية الشرعية). وللشهيد الثاني رسالة بعنوان «**حقائق الإيمان**» أو «**حقيقة الإيمان والكفر**» تاريخ تحريرها عام 954 هـ. وقد كانت هذه الرسالة أحد مصادر كتاب «**بحار الأنوار**» للعلامة المجلسي، وكانت محط اهتمام واستناد السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية ج3، ص 220). أحد المباحث الجديرة بالمطالعة في تلك الرسالة المبحث الثالث من خاتمة الكتاب، في بيان العقائد التي يجب الإيمان بها.

في بيانه للأصل الاعتقادي الثالث: التصديق بنُبُوَّة محمد ﷺ، طرح الشهيد الثاني سؤالًا وأجاب عنه فقال:

«وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء بمعنى لا نبي بعده، وغير ذلك من

أحكام النبوات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئًا من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً».

والظاهر أن الشهيد الثاني يميل، في إجابته، هذه إلى الاكتفاء بالتصديق الإجمالي وعدم لزوم التصديق التفصيلي كشرط ضروري لتحقق الإيمان.

ثم بين الشهيد الثاني الأصل الاعتقادي الرابع الذي يُشتَرَط الإيمان به لتحقق الإيمان فقال:

«الأصل الرابع: «التصديق بإمامة الإثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين». وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإمامية، حتى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع.

ثم إنه لا ريب يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد لهم في أوامرهم ونواهيهم، إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة. أما التصديق بكونهم: [أولًا] معصومين مطهرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية. و[ثانيًا] التصديق بكونهم منصوصًا عليهم من الله تعالى ورسوله، و[ثالثًا] أنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم. و[رابعًا] أن علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين تلقوه عمن «لا ينطق عن الهوى» [أي النبي ﷺ] [أخذوه وتناقلوه] خلفًا عن سلف بانفس قوية قدسية، أو بعضه لدني [أي بعض علومهم علوم لدنية غير اكتسابية] من لدن حكيم خبير. وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم

السلام محدثون، أي: معهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه. أو أنهم يحصل لهم نَكْتٌ في القلوب بذلك [أي دون واسطة الملائكة] على أحد التفسيرين للحديث .

و[خامسًا : التصديق بـ] أنه لا يصح خلو العصر من إمام منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها. وأن الدنيا تتم بتمامهم، ولاتصح الزيادة عليهم. و[سادسًا : التصديق بـ] أن خاتمهم المهدي صاحب الزمان عليه السلام، وأنه حيٌّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرة.

فهل يُعتَبَر [التصديق التفصيلي بجميع الأمور التي ذُكرت شرطًا] في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟

فيه الوجهان السابقان في النبوَّة. ويمكن ترجيح الأول، بأن الذي دل على ثبوت إمامتهم دل على جميع ما ذكرناه خصوصًا العصمة، لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيدًا الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم ﷺ، فإن كثيرًا منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك مَنْ تَتَبَّع سِيَرَهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي رحمه الله(*) جملة [من الأمور

(*) أبو عُمَر الكشي : هو الشيخ الرجالي : محمد بن عمر بن عبد العزيز المتوفَّى 385 هـ. وكتابه المشار إليه هو «كتاب اختيار معرفة الرجال» الذي اختاره وانتقاه الشيخ أبو جعفر الطوسي من كتاب الكشّيّ الأصلي الموسوم بـ«معرفة الناقلين»، وإلا فإن أصل كتاب الشيخ الكشّيّ لم يصل إلى زمن الشهيد الثاني ولا إلى زمننا.

والأخبار] مُطْلِعَة على ذلك [أي تُطْلِعُنا على عدم اعتقاد كثير من الرواة ومعاصري الأئمة بعصمتهم]، مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم(*) . [الشهيد الثاني، «**حقائق الإيمان**»، الصفحات من 149 حتى 151].

طبقًا للعبارة الطويلة التي نقلناها أعلاه فإن الشهيد الثاني، فقيه القرن الهجري العاشر الكبير، يعتبر التصديق بإمامة الأئمة الاثني عشر الأصل الرابع من أصول الإيمان. ثم يطرح سؤالًا مهمًا: هل التصديق التفصيلي بعصمة الأئمة، وعلمهم غير الاكتسابي، والنص الإلهي عليهم، وغيبة الإمام الثاني عشر، شرط في تحقق الإيمان أم يمكن الاكتفاء بالتصديق الإجمالي بإمامتهم وبوجوب طاعتهم؟

جريًا على أسلوبه الدائم، لا يجيب الشهيد الثاني عن هذا السؤال بإجابة صريحة محدَّدة، بل يذكر وجهين محتملين، رغم أنه لا يخفي ميله للوجه الثاني. ويعتبر أن مما يرجِّح الوجه الأول هو أن أدلَّة ثبوت إمامتهم هي نفسها الأدلة الدالة على صفاتهم التفصيلية المذكورة لاسيما صفة العصمة. وحاصل الوجه الأول أنه لكي يكون الشخص شيعيًا يلزمه الاعتقاد التفصيلي بأربعة أمور: عصمة الأئمَّة، والنص الإلهي عليهم، وعلمهم اللدنّيّ، وغيبة إمام الزمان عليه السلام. ومع ذلك فإن الشهيد الثاني يرى أنه لا يَبْعُدُ الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي [دون تلك التفاصيل]، بمعنى أن من لوازم التشيُّع الاعتقاد بأصل الإمامة

(*) ملاحظة: الجُمَل الموضوعة بين معقوفتين: [ ] هي للمؤلف الشيخ الدكتور كَدِيوَر، كتبها لأجل التوضيح، وليست من عبارات الشهيد الثاني.

والإيمان بوجوب اتباع الأئمَّة فقط، أما الاعتقاد بالجزئيات المذكورة، ولاسيما الاعتقاد بعصمتهم، فليس ضروريًا لتحقُّق التشيُّع؛ فيمكن أن يُعْتَبَر الشخص مسلمًا شيعيًا إذا اعتقد بأن الأئمة علماء أبرار أتقياء فحسب ولم يعتقد بأنهم معصومون عالمون بالغيب.

إن أهم ما في الاقتباس الذي أوردناه أعلاه من كلام الشهيد الثاني هو الاستدلال الذي أورده لتأييد الوجه الثاني. وخلاصة ما ذكره ما يلي: كثيرٌ من الشيعة الرواة لأحاديث الأئمة عليهم السلام وكثيرٌ من الشيعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام لم يكونوا يعتقدون بعصمة الأئمَّة عليهم السلام بل كانوا يعتبرون الأئمَّة «**علماء أبرار**» لا أكثر. ولم يكن الأئمة يعتبرون مثل هؤلاء الرواة والأصحاب مؤمنين فحسب بل كانوا يعتبرونهم عدولًا أيضًا. أي أن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمَّة لم يكن يؤدي لا إلى خروج صاحبه من التشيع، ولا إلى فسقه وخروجه من العدالة.

لا يكتفي الشهيد الثاني بذكر الدليل على هذا الوجه، بل يقدم المستندات التي يرتكز عليها، ويشير في هذا الصدد إلى كتاب رجال الكشيّ (أحد الكتب الرجالية الأربعة الأساس لعلم رجال الشيعة) الذي يروي أخبارًا تفيد أن جماعة كثيرة من رواة الشيعة ومحدثيهم، والمعاصرين للأئمة، لم يكونوا يعتقدون بعصمة الأئمَّة. ورغم أن الشهيد الثاني يصدِّق روايات الكشي التي تعكس موقف كثير من الشيعة القدماء هذا، إلا أنه يبرِّر عدم اعتقادهم بعصمة الأئمَّة بأن ذلك ناشئ من خفاء أمر العصمة عليهم، وبعبارة أخرى، فهو يؤمن بالعصمة، رغم أنه لايحكم على منكر العصمة بالخروج من التشيُّع.

فيما يتعلق ببحثنا فإن النقاط التالية المستنبطة من كلام الشهيد الثاني، تستحق الانتباه:

النقطة الأولى: بيان الشهيد الثاني لجزئيات أصل «الإمامة» بأنها: أولًا: الإمامة من ضروريات المذهب وأصوله وليست من الفروع. ثانيًا: الأئمة واجبو الطاعة. ثالثًا: الأئمَّة معصومون. رابعًا: منصوبون لمنصب الإمامة مِنْ قِبَل الله تعالى ورسوله. خامسًا: هم أصحاب علم لدنّيّ غير اكتسابيّ ويعلمون بكل ما أرادوا العلم به (علم الغيب). سادسًا: لا يمكن تصور خلوّ أي زمن من حضور إمام من الأئمة. سابعًا وأخيرًا: آخر الأئمة هو المهدي صاحب الزمان، الحيّ الغائب، الذي سيظهر عندما يأذن الله. وهذا التقرير تقرير صادق يعبر عن واقع الفهم والتلقي الشيعي لموضوع «الإمامة» في الألف سنة الأخيرة.

النقطة الثانية: هي أن في رأي الشهيد الثاني، إذا اعتقد شخص بإمامة الأئمَّة ورأى من الواجب عليه طاعتهم والاقتداء بهم، لكنه لم يؤمن بالجزئيات الأخرى بشأن صفاتهم مثل العصمة والنص الإلهي والعلم اللدنيّ... الخ، فليس من البعيد الحكم بإيمانه وتشيّعه. بناء على ذلك، يمكن للإنسان أن يكون شيعيًا، وأن يعتقد بالإمامة بمعنى أن يطابق بين ممارسته الدينية وتديُّن الأئمَّة في العقيدة والعمل، دون أن يعتقد بصفات ما «فوق بشرية» في حق أئمَّته ومرشديه الدينيين أولئك. وعلى هذا الأساس فإن الاعتقاد بالعصمة والعلم اللدني غير الكسبي وبالنص الإلهي على الأئمَّة، ليس من لوازم التشيُّع الذاتية، إذْ اعْتُبِرَ تشيع وإيمان من لم يعتقد بمثل هذه الأمور ليس بعيدًا.

النقطة الثالثة: طبقًا لتقرير الشهيد الثاني فإن كثيرًا من أصحاب الأئمَّة، ومن رواة حديثهم، ومن الشيعة المعاصرين للأئمَّة، كانوا، بنفيهم لأية أبعاد «وراء الحدود البشرية

العادية» عن الأئمة لاسيما **«العصمة»**، يعتبرون الأئمَّة **«علماء أبرار»** لا أكثر. ولا يلزم عن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمَّة الاعتقاد بإمكانية صدور المعصية والخطأ عنهم، بل معنى عدم الاعتقاد بعصمتهم هو عدم الاعتقاد بتمتعهم بطبيعة خاصة متميزة عن سائر البشر، فوق طبيعة سائر الناس، وإلا فطوال التاريخ وُجِدَ أفرادٌ مهذَّبون لأنفسهم وأتقياء لم يستسلموا لأي معصية لحضرة الحق تعالى، وأمضوا عمرهم في طهارة النفس رغم أنهم لم يكونوا معصومين بالمعنى الاصطلاحي للكلمة.

النقطة الرابعة: أن جماعة كثيرة من أصحاب الأئمَّة ورواة الحديث من الشيعة المعاصرين للأئمة الذين كانوا يعتبرون الأئمَّةَ **«علماء أبرار»** لاأكثر، لم يكونوا يرون في مصدر علم الأئمة أي منبع مختلف عن مصدر علم العلماء الآخرين. بل كانوا يعتقدون أن الأئمَّة مثلهم مثل سائر العلماء، يفتون استنادًا إلى اجتهادهم واستنباطهم وإعمالهم الرأي والنظر، أي إن علمهم كسبيٌّ، فلا يتمتَّعون بعلم لدنّيٍّ أو وهبيٍّ وليسوا مطَّلعين على علم الغيب سواء على نحوٍ مطلق أو مقيد، بشكلٍ يتم فيه إلقاء العلوم الدينية في صدورهم بواسطة الملاك أو بالنقر في قلوبهم مباشرةً دون واسطة.

النقطة الخامسة: إن كثيرًا من الذين عاشوا في عصر الأئمَّة ونقلوا علومهم الدينية إلى الأجيال والعصور اللاحقة، والأهم من ذلك، كثيرًا من الذين حظوا بصحبة الأئمة والتتلمذ عليهم مباشرةً، لم يكونوا يرون في الأئمَّة سوى **«علماء أبرار»** لا أكثر. وبعبارة أخرى، كان فهمهم لأصل الإمامة فهمًا بشريًا عاديًا ولم يكن تلقيًا **«فوق بشري»**.

كان السبب في اتجاه مثل هؤلاء الشيعة ـ الذين كانوا

يشكلون قسمًا كبيرًا من الشيعة الأوائل ـ نحو التشيُّع واختيارهم له من بين سائر المدارس الإسلامية المختلفة، هو إيمانهم أن الفهم العَلَويّ وقراءة سائر الأئمة [من آل الرسول] للإسلام النبوي، أتقن وأكثر رجحانًا من الناحية النظرية من الأفهام والروايات الأخرى له، إضافة إلى أنهم رأوا في الأئمة أسوةً عمليةً للإسلام الواقعي. ومن الواضح أن تعاملهم مع «**العلماء الأبرار**» لم يكن إذن تعاملًا تعبُّديًا محضًا ولا تقليدًا أعمى، بل كان تعاملًا عاقلًا وتحقيقيًا. يمكن للإنسان أن يتباحث مع «**العالم البارّ**» ويمكن له أن ينتقد رأيه، ويمكنه أن يسأله عن دليل قوله أو فتواه، فإذا اقتنع بالدليل وقبله عمل به. مثل أولئك الشيعة، رغم أنهم كانوا يعتبرون أئمّتهم أفضل وأعلم من الآخرين، إلا أنهم لم يكونوا يتأسَّوْن بهم ويتَّبعونهم بوصفهم يمتلكون شؤونًا «**فوق بشرية**»، بل إنما اقتدوا بهم واتَّبعوهم لأنهم وجدوهم على الحق نظريًا وعمليًا. **هذه هي سِمَة التشيُّع وجوهره في بداياته الأولى.**

النقطة السادسة: ذكر الشهيد الثاني أن مصدر المستند المذكور هو كتاب «**الكشيّ**». وسوف نتكلم عن هذا الكتاب بشكل مستقل. إن كتاب «**الكشيّ**» ـ الذي وصل إلينا من خلال ما اختاره الشيخ الطوسي منه وانتخبه لنا ـ هو أفضل مصدر للوقوف على نظرة الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمَّة لأئمتهم. ألا يمكننا أن نضع «**الكشيّ**» نفسه في عداد القائلين بذلك التلقي والفهم البشري العادي للأئمة؟

من الواضح أن الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين السابقين، سواء من ناحية العالِم الذي أورده، أم من ناحية مستنداته، أم من ناحية بيان التفاصيل.

يمكننا الآن، استنادًا إلى مفاد القرائن المذكورة، أن نصنِّف الفكر الشيعي في مجال «الإمامة» إلى الأنماط التالية:

لدينا في الفكر الشيعي نظريتان مختلفتان بشأن أصل «الإمامة» التي تُعتَبر الأصل المحوري والأساسي في التشيُّع:

النظرية الأولى: نظرية «العلماء الأبرار». كانت هذه النظرية هي الغالبة بين الشيعة حتى أواخر القرن الهجري الرابع، ولدينا وثائق تكشف عن وجود معتقدين بها حتى منتصف القرن الهجري الخامس. مثَّلت هذه النظرية الفكر الشيعي في القرنين الثالث والرابع الهجريين. في زمن حضور الأئمَّة كان كثيرٌ من حواريي الأئمَّة ورواة حديثهم وشيعتهم المعاصرين لهم يفكرون على هذا النحو. كان هذا الفريق القديم من الشيعة يعتبرون أئمة أهل بيت النبي ﷺ أئمّةً ومرشدين لهم في الدين، ويرون أن الأئمَّة متقدِّمون على كلٍّ من سواهم من ناحية العلم والعمل؛ لذا كانوا يرون لزامًا عليهم طاعتهم، ويعتبرون روايتهم للإسلام النبوي أقرب الروايات إلى إسلام رسول الله ﷺ وأكثرها واقعيَّةً. وعلى هذا المبدأ والأساس حثَّ النبيُّ ﷺ المسلمين على التمسك بهؤلاء الهداة المرشدين واتباعهم.

واستنادًا إلى هذه النظرية لا يمكن أبدًا مقايسة الأئمَّة بالنبي ﷺ، أوّلًا: لأن النبي منصوبٌ من جانب الله، وثانيًا: لأنه كان يتلقى الوحي الإلهي فكان علمه لدنّيًا موحى به وليس كسبيًّا. وثالثًا: لأن الوحي الإلهي والسنَّة النبويَّة كانا محفوظين بملكة العصمة التي توافرت للنبيّ ﷺ من جانب الله تعالى.

واستنادًا إلى هذه النظرية أيضًا:

أولاً: تمَّ التعريف بكلّ إمام بواسطة الإمام الذي قبله، أما

أول الأئمة فالنبي هو الذي عرَّفَ المسلمين به. وبعبارة أكثر فنّيّةً واصطلاحًا: يتم تعيين الأئمَّة ـ في هذه النظرية ـ إما بالوصية وإما بالنص من الإمام السابق، وإما ـ في الحالة الخاصة بالإمام عليّ ـ بالنص عليه مِنْ قِبَل النبي ﷺ، ثم باختبار وامتحان علماء الشيعة له.

وثانيًا: ليس لدى الأئمَّة علمٌ غير اكتسابيّ أو علمٌ لدنّيٌّ أو علمٌ بالغيب. (العلم بالغيب من زاوية مجاله فوق البشري، والعلم اللدني من زاوية منشئه غير الاكتسابي، وإلا فإن كلا العلمين يشيران إلى علم واحد).

وثالثًا: رغم أن الأئمَّة كانوا من أكثر أفراد البشر تهذيبًا للنفس وطهارةً من ناحية بُعْدهم عن المعاصي، إلا أن العصمةَ بين بني آدم منحصرةٌ بشخص النبيّ ﷺ، لذلك لا يمكن اعتبار الأئمَّة من طبيعة مختلفة عن طبيعة سائر البشر، وأن تجنيبهم الوقوع في أي معصية يتم بطرق خاصة ما فوق بشرية، بل هم يجتنبون المعاصي بالطرق البشرية المتعارفة إلى الحد الذي وصلوا فيه إلى مقام الأتقياء الأبرار.

واستنادًا إلى هذه النظرية، تُنْكَر أي صفة «وراء الحدود البشرية العادية» للأئمة، ويُذكَر الأئمَّة بوصفهم «علماء أبرار» فحسب. ومن الواضح أن مع إنكار الفضائل والصفات «فوق البشرية» للأئمة وقبول صفتهم البشرية العادية، وقياسًا على المسائل الإسلامية الأخرى، لا يبقى من دليل ودافع لاختيار التشيع لأولئك الأئمة سوى رجحان روايتهم للإسلام على الروايات الأخرى، وليس الاستناد إلى طبيعتهم «فوق البشرية».

تحافظ نظرية «العلماء الأبرار» هذه على أصل «ختم

النبوة» عندما ترى أن الوحي الإلهي لفظًا ومعنىً وفي حقيقة الواقع انتهى برحيل محمد بن عبد الله ﷺ، هذا رغم أنها تعتبر العلاقة بين الله والإنسان علاقة غير متناهية، وأن التقرّب إلى الله، وتبعًا لذلك، اتّساع السَّعة العلمية ورقيّ القدرة العملية للإنسان المُقَرَّب من الله كلها أمور متاحة وممكنة لكل من يمتلك الاستعداد اللازم لذلك .**إلا أن هذه النظرية لا تقبل أي حق إلهي خاص وارتباط اختصاصي لِلَّهِ بأي أحد غير شخص النبي ﷺ**.

إنّ التفاوت بين أئمة أهل البيت (أي العلماء الأبرار) وسائر علماء الدين ـ في هذه الرؤية ـ هو في ميزان العلم ودرجة تهذيب النفس والتقرب من حضرة الحق تعالى.

ويعتقد أتباع هذه النظرية أن الفهم البشري الطبيعي للإمامة، هو الفهم الوحيد الذي ينسجم مع الضوابط القرآنية والمعايير الموثوقة للسنة النبوية والروايات المجمع عليها لأئمة أهل البيت، كما ينسجم هذا الفهم للإمامة مع الأصول العقلية والحقائق التاريخية.

النظرية الثانية: هي نظرية **«الائمة المعصومون»**. كان لهذه النظرية أتباع منذ زمن حضور الأئمَّة، وصار لها أتباع أكثر في زمن الأئمة المتأخرين، إلى أن تمكنت، في عصر غيبة الأئمة، من منافسة نظرية التلقي البشري للإمامة بشكل جدّيّ، هذا على الرغم من أنها حتى أواخر القرن الرابع لم تصبح العقيدة السائدة في المجتمع الشيعي، لكنها منذ مطلع القرن الهجري الخامس حتى اليوم أصحبت هي الممثل الرسمي للتفكير الشيعي، إلى حد صيرورة وجهة النظر هذه، في الألف سنة الأخيرة، من ضروريات المذهب وجزءًا ذاتيًا من عقيدته.

طبقًا لهذه النظرية فإن التفاوت بين الأئمة وسائر علماء الإسلام تفاوت ذاتيّ، فالأئمة خُلقوا من طينةٍ مختلفة، وهم كالنبي ﷺ في الصفات والفضائل، مع فارق أن النبي ﷺ يتنزَّل عليه الوحي الرسالي، أما الأئمَّة فلا يتمتَّعون بهذه الموهبة أو الخاصيَّة، رغم أنهم مُلهَمون ومُحَدَّثون (أي لديهم ارتباط معنوي خاص بالله). ويرى أتباع هذه النظريَّة أن النبيّ ﷺ - أساسًا - لم يكن ليدعوَ المسلمين إلى الاتباع الشرعي لأئمة أهل البيت دون أن يكونوا متمتّعين بفضائل ذاتية خاصَّة.

مواصفات ومميزات «الإمامة» طبقًا لهذه النظرية:

أولاً: أئمة الهدى مثلهم مثل النبيّ ﷺ **منصوبون مِنْ قِبَل الله تعالى** في هذا المنصب أي منصب «الإمامة»، وقد عرَّف النبيُّ ﷺ المسلمين بهذا التعيين الإلهي من خلال النصّ؛ فالأئمة إذن منصوبون مِنْ قِبَل الله ومنصوص عليهم مِنْ قِبَل رسول الله ﷺ، فمن لم يتبع من المسلمين هذا الأمر الإلهي والنص النبوي فقد انحرف عن الصراط المستقيم.

ثانيًا: علم أئمة الهدى مثل علم النبيّ ﷺ علمٌ لدنيٌّ غير اكتسابي، فهم مطَّلعون على الغيب بإذن الله (بالطبع من الواضح أنَّ مجال هذا العلم أضيق من مجال علم الغيب الإلهي المطلق اللامتناهي)؛ فعلم الأئمة ليس ناتجًا عن رأيهم واجتهادهم، كما أن علمهم في كل ما يتعلق بمجال المعارف الدينية وما يكونون فيه أسوة وقدوة للناس، علم مصونٌ من الخطأ.

ثالثًا: أئمة الهدى مثلهم مثل النبيّ ﷺ **معصومون من جميع المعاصي عصمة مطلقة** (منزَّهون عن كبير المعاصي وصغيرها، وعن عمدها وسهوها)، كما هم معصومون من

الخطأ. وهذه العصمة نعمة وتفضُّل إلهيّ ينعم به الله تعالى على المُخْتَارين المصطَفَيْن من عباده، وهي حالة أرفع بكثير من تهذيب النفس وطهارة الروح التي يتمتَّع بها الأولياء الصالحون.

طبقًا لنظرية «الأئمَّة المعصومون» فإن فضائل الأئمَّة مثل فضائل الرسول الأكرم ﷺ فضائل فوق بشرية، فُوِّضت مِنْ قِبَل الله سبحانه إلى هؤلاء العباد المقرَّبين من ساحة قدسه كَرَمًا وَتَفَضُّلًا. إن الأئمَّة المعصومين كالنبي ﷺ وسائطُ لفيض الله سبحانه.

وطبقًا لهذه النظرية فإن إنكار هذه الفضائل «فوق البشرية» للأئمة مِنْ قِبَل بعض الشيعة في القرون الأولى ناجمٌ عن قصورهم أو تقصيرهم في إدراك العظمة الوجودية للأئمة.

«الإمامة» ـ في هذه النظرية ـ استمرارٌ للنبوَّة ومكمّلة لها، والدين يبقى ناقصًا من دون «الإمامة»؛ فالأئمَّة المعصومون شارحو الوحي الإلهي ومفسِّروه المعصومون. وإذا كان ظاهرُ النبوَّةِ قد اختُتِمَ برحلة النبي ﷺ فإن باطنَ النبوَّة ـ يعني الولاية ـ مستمرة حتى آخر الزمن، ومن دون إعمال هذه الولاية مِنْ قِبَل الإمام الحاضر أو الحجَّة الغائب، فإن الأرض ستسيخ بأهلها وينهار الزمن.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن نيل السعادة والفلاح والوصول إلى جنة الرضوان من دون الاعتقاد بالأصل الأصيل لإمامة المعصومين. وخير الدنيا والآخرة رهين بالاتباع المحض لأوامر ونواهي الأئمَّة الطاهرين عليهم السلام. ويرى المعتقدون بهذه النظرية أن لا معنى مُحَصَّل للإمامة سوى ما تقدم ذكره.

وطبقًا لهذه النظرية فإن «الإمامة» تستمد أساسها من القرآن

الكريم والسنة النبوية والعقل، وهناك روايات كثيرة عن الأئمَّة المعصومين عليهم السلام تنص على هذه الخصائص والمواصفات المميزة الثلاث المذكورة للإمامة. وليس هناك أي شك ـ لدى أصحاب هذه النظريَّة ـ في صحة هذه الروايات إلى حد اعتبار «الإمامة» بتلك المميزات والمواصفات الثلاث من ضروريات مذهب الشيعة (الإمامية).

2 ـ التعرُّف إلى علماء الشيعة المعتقدين بنظرية: «الأئمَّة علماء أبرار»

الآن حان الوقت للإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحناه في صدر البحث: مَنْ هم علماء الشيعة على وجه التحديد، سواء من المتكلِّمين أو الفقهاء أو المحدّثين أو المفسِّرين، ولاسيما من أصحاب الأئمَّة، الذين كانوا يرون هذه الرؤية بشأن «الإمامة» أي كانوا يعتقدون بنظرية «**الأئمة علماء أبرار**» لا أكثر، ويُعَدُّون من القائلين بالرؤية البشرية الطبيعية تمامًا لأمر الإمامة؟

رغم أن سيطرة الألف عام الأخيرة للنظرية المحترمة لـ «**الإمامة المعصومة**»، وانحسار نظرية «**الأئمة علماء أبرار**» حالت دون توافر العناية الجدّيّة على ميراث ذلك الفريق من علماء الشيعة القائلين بها، إلا أننا نستطيع رغم ذلك أن نذكر أسماء بعض العلماء المعتقدين بهذه النظرية، وهم علماء بلغوا أعلى المراتب العلمية في المذهب الإمامي في عصرهم.

سنبدأ فيما يلي بالتعريف بالوجوه البارزة لأصحاب نظرية «**الأئمة علماء أبرار**» بادئين بالمتأخرين زمنيًا ثم من قبلهم من المتقدمين على الترتيب:

1 ـ ابن الغضائري

أحمد بن الحسين بن عبيد الله البغدادي، المشهور بابن الغضائري، من علماء الشيعة في القرن الخامس. مِنْ آثاره المتبقية كتابٌ صغيرُ الحجم باسم كتاب **«الرجال»** أو **«الضعفاء»** نُقِلَ إلينا بتمامه ضمن كتاب **«حل الإشكال»** لأحمد ابن طاووس (المتوفى 673هـ) وضمن كتاب **«خلاصة الأقوال»** للعلامة الحلي (المتوفى 726هـ). اعتبر المحقق **«أبو الهدى الكلباسي»** (المتوفى 1356 هـ) في كتابه الرجالي: **«سماء المقال في علم الرجال»** (ج1، ص23 و29) ابن الغضائري: **«من عيون الطائفة وأجلائهم، ووجوه الأصحاب وعظمائهم»**. ووصفه المحقق **«القهپائي»** في كتابه **«مجمع الرجال»** (ج1، ص108) بأنه: **«عالم، عارف، جليل، كبير في الطائفة»**.

ما يُمَيِّز الآراء الرجالية الباقية لابن الغضائري، هو نسبته جماعة كبيرة من رواة الحديث إلى الغلوّ والارتفاع في المذهب أو الارتفاع في حق الأئمَّة، وبالنتيجة تضعيفه لمثل أولئك الرواة. ويبدو أن هذا التضعيف والجرح للرواة لم يكن مستندًا إلى الشهادة والسماع بل معتمدًا على اجتهاده الخاص، بمعنى أنه كان يدرس ويحلل متون الروايات المنقولة عن كل راو، فإذا وجد أن مضمون الروايات ـ طبقًا للأسس التي اعتمدها ـ يشتمل على خروج عن الحد العقائدي المُجاز وعلى ارتفاع في حق الأئمة أو غلو، اعتبر راويها ضعيفًا ووصفه بالكذب ووضع الحديث.

وقد أوضحنا فيما سبق مقولة **«الوحيد البهبهاني»** بشأن وجهة النظر العقائدية لمشايخ قم وابن الغضائري في موضوع صفات الأئمَّة، ووصف الرواة الذين يتجاوزون هذا الحد

بالارتفاع في المذهب والغلو والضعيف ووضع الحديث. بالطبع ليس من الضروري أن تتطابق آراء مشايخ قم الرجالية مع آراء ابن الغضائري دائمًا، فقد نقض ابن الغضائري مثلًا بعض تضعيفات القُمّيّين[1].

وعلى أية حال، فإن توثيقات ابن الغضائري، من ناحية علم الرجال، في غاية الوثوق والاعتبار، رغم أن كتابه «الممدوحون» لم يصل إلينا مع الأسف. ورغم أن «العلامة الحلي» توقف في حال عديد من الرواة استنادًا إلى تضعيف ابن الغضائري لهم، إلا أن المشهور بعد عصر «العلامة» هو عدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري. وفي عصر العلامة المجلسي تم اتهام ابن الغضائري بالتسرُّع في الجرح، وبتضعيفه لجماعة من كبار المحدِّثين. لكن بالنظر إلى اعتماد النجاشي ـ زميل ابن الغضائري في الدراسة ـ على كثير من آرائه الرجالية، لايمكننا أن نتَّهم ابن الغضائري بقلَّة الدقَّة والتسرُّع في إبداء الرأي بحقِّ الرواة. بل الواقع أنه كان من أكبر الثقات في علم الرجال، وكان من النوادر الذين لا نظير لهم في دقَّة النظر في هذا المجال.

الوجه الثاني الذي ذكروه لعدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري هو أن توثيقاته وتضعيفاته لم تكن مستندة إلى الحس والشهود والسماع من المشايخ ومن الثقات، بل تستند إلى حدسه واستنباطه وقراءته لمحتوى روايات الرواة، حيث كان يحكم على الراوي انطلاقًا من مضمون رواياته. (الشيخ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال، ص 91 ـ 102).

---

(1) من بينهم: أحمد بن الحسين بن سعيد، الحسين بن آذويه، زيد الزراد، زيد النرسي و مُحَمَّدِ بْنِ أُورَمَة.

بمعزل عن المؤيّدين والمعارضين لكتاب ابن الغضائري[1] وبمعزل عن قبول أو نقد آرائه الرجالية ـ وهو أمرٌ خارجٌ عن موضوع بحثنا تمامًا ـ، النتيجة الأكيدة التي نستنبطها من خلال هذا النقض والإثبات، بشأن ابن الغضائري ذاته، والتي تؤيدها مراجعتنا المباشرة لكتابه الرجالي، هي أن وجهة نظره العقائدية بشأن الأئمّة كانت تختلف اختلافًا عميقًا عن وجهة النظر التي صارت لها السيادة بين الشيعة بعد القرن الخامس الهجري.

وطبقًا لتحقيق المامقاني الذي نقلناه ضمن ذكرنا للشاهد الأول في الفقرة الأولى من هذا البحث، يمكننا أن نقول إن ما كان ابن الغضائري يعتبره غلوًّا وارتفاعًا في حق الأئمّة هو في عصرنا اليوم من ضروريات مذهب الشيعة! وبعبارة أخرى، إن ابن الغضائري ـ الذي كان حسب تعبير المحقق «**الكلباسي**» في «**سماء المقال، ج1، ص59**» ـ «**غيورًا في دينه حاميًا فيه**» ـ، كان ذا حساسيَّة خاصَّة تجاه موضوع الحفاظ على شأن الأئمّة الحقيقي، وكان يعتبر نسبةَ الشؤون «**فوق البشرية**» للأئمة كالقول بعلمهم بالغيب، وقدرتهم على خرق العادة وصنع المعجزات، والتفويض إليهم في أمور التشريع والتكوين، خروجًا عن حدّ الاعتدال المذهبي يؤدي بصاحبه إلى الارتفاع في المذهب أو الغلوّ في الدين، وكان يرى واجبًا شرعيًا عليه أن يحارب مثل هذا الغلوّ والانحراف.

وإذا لم يكن في مقدورنا أن نحدِّد بدقة «**الحدّ المسموح**

---

(1) من بين المعارضين لانتساب الكتاب الباقي، إلى ابن الغضائري نذكر: صاحب «**الذريعة**»، 4/ 288 و10/ 89، والسيد أبو القاسم الخوئي، في كتابه «**معجم رجال الحديث**»، 1/ 102.

به لصفات الأئمَّة ضمن ضوابط المذهب» من وجهة نظر ابن الغضائري، وذلك بسبب عدم وصول معظم آثاره إلينا، إلا أننا نستطيع أن نعتبره بكل طمأنينة ويقين أحد المنتقدين بقوة لنسبة الصفات «فوق البشرية» إلى الأئمة، وأحد أكثر العلماء المعتقدين بالقراءة البشرية الاعتيادية للأئمة أو المؤمنين بنظرية «الأئمة علماء أبرار» غيرةً وحماسةً في هذا الأمر.

إن مطالعة كتاب ابن الغضائري الباقي إلى اليوم والتأمُّل في آرائه الاجتهادية القائمة على رؤيته العقائدية الخاصة بشأن الأئمَّة ـ وَقد أشار بنفسه، لِحُسْن الحظ، إلى هذه الأسس العقائدية باختصار ـ من شأنه أن يرفع أي شك أو إبهام في هذا المجال.

2 ـ ابن الجُنَيْد الإسكافي

أبو علي محمد بن أحمد الكاتب، المشهور بابن الجُنَيْد الإسكافي (المولود قبل 300هـ، والمتوفى قبل 377هـ)، أحد المتكلمين الشيعة وفقهائهم الكبار في القرن الرابع الهجري. كانت آثاره العديدة، مثل: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي» و«النصرة لأحكام العترة»، لاتزال موجودة في زمن «الشهيد الأول»، لكن للأسف لم يصل أيٌّ منها أو من سائر كتبه إلى عصرنا.

كان ابن الجُنَيْد عالمًا متفرِّدًا في آرائه، وقد تعرَّضَتْ آراؤه في عصره إلى النقد مِنْ قِبَل الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى. وقد أعيد طرح المدرسة الفكرية لابن الجُنَيْد في القرن السادس الهجري، وعُنِيَتْ بِها مؤلَّفات كلٍّ من: «ابن إدريس الحِلِّيّ» و«العلامة الحِلِّيّ» و«الشهيد الأوَّل».

ثمَّة رأيان بُنيَوِيّان لابن الجُنَيْد أحدهما في أصول الفقه والآخر في أصول العقائد، يجدر ذكرهما في هذا المقام. الأول رأيه المختلِف عن الآخرين في أصول الفقه وهو أخذه بالقياس في المسائل الفقهية، والثاني عقيدته الخاصة في المباحث العقائديّة، وهي رؤيته الخاصة بشأن **«علم الأئمة»**.

يقول الشيخ المفيد في رسالته **«المسائل السروية»**، في معرض إشارته إلى إحدى الرسائل التي صنفها ابن الجُنَيْد باسم: **«المسائل المصرية»**:

«وجعل الأخبار فيها [أي في رسالة المسائل المصرية] أبوابًا وظنَّ أنها مختلفة في معانيها، وَنَسَبَ ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي». (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد، ج7، ص74 ـ 76).

وقد أبطل الشيخ المفيد رأي ابن الجُنَيْد وبيَّن إمكانية الجمع بين معاني تلك الأخبار المختلفة التي ظنها ابن الجُنَيْد متعارضة، على نحو لا يبقي بينها أي تناقض أو اختلاف يبرِّر نسبة القول بالرأي فيها إلى الأئمة عليهم السلام.

في معرض بيان **«السيد المرتضى»** في كتابه **«الانتصار في انفرادات الإمامية»** لأحد الأحكام الفقهية الخاصة بمذهب الإمامية وهو قولهم بجواز حكم الأئمَّة وحكَّامهم [القضاة] بعلمهم في جميع الحقوق والحدود، أشار **«السيد المرتضى»** إلى مخالفة ابن الجُنَيْد في هذه المسألة وتبنِّيه فيها رأيًا آخر فقال:

«أبو علي بن الجنيد يصرح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود».

وقد اعتبر السيد المرتضى أن ابن الجُنَيْد عوّل في هذه المسألة على ضَربٍ من الرأي والاجتهاد، وقال إن خطأه في هذه المسألة ظاهر، وأوضح مكمن الخطأ لدى ابن الجُنَيْد في هذا الأمر قائلًا:

«ووجدتُ لابن الجُنَيْد كلامًا في هذه المسألة غير مُحَصَّل، لأنه لم يكن من هذا ولا إليه، ورأيته يفرّق بين علم النبي ﷺ بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه، وهذا غلط منه، لأن علم العالمين بالمعلومات لايختلف..».

وعلى هذا الأساس يرى السيد المرتضى أنه إذا شاهد النبي ﷺ أو الإمام علي عليه السلام أو خلفاؤهما، وقوع جرمٍ يستوجب حدًا شرعيًا، فإن علمهم متساو في ذلك ومعتبر.

وهنا نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجُنَيْد على قوله ببطلان الحُكم والقضاء حسب العلم، لدى غير النبي ﷺ، على النحو التالي:

«ووجدته ـ [أي ابن الجُنَيْد] ـ **يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقًا أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام فكان يعلمه، ولم يبين عليه السلام أحوالهم** ـ [أي أحوال جميع المنافقين] ـ **لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم».** فبناء على كلام ابن الجُنَيْد فإن علم النبيّ ﷺ يختلف عن علم الأئمّة والحكام من ناحية المصدر ومن ناحية ما يترتب عليه من آثار فقهية.

وقد اعتبر السيد المرتضى استدلال ابن الجُنَيْد هذا،

المستند إلى وجود فرق بين علم النبي ﷺ وعلم سائر المؤمنين، استدلالًا غير صحيح، وبيَّن من جهةٍ أن الله لم يُطلع نبيَّه على نفاق جميع المنافقين، ومن الجهة الأخرى قال: «**إنه من غير الممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح إنما يختص بمن أظهر كفره وردَّته دون من أبطنها..**» (كتاب الانتصار، ص 236 ـ 243).

ما نستفيده من انتقاد هذين المتكلمين والفقيهين الشيعيين الكبيرين ـ الشيخ المفيد والسيد المرتضى ـ لرأي ابن الجُنَيْد الكلامي هو ما يلي:

أولاً: اعتبر ابن الجُنَيْد قول الأئمَّة «**رأيًا**» لهم. والرأي أو الاجتهاد أو الاستنباط أمر كسبي، وحسب المتعارف فإن اكتساب العلم البشري ليس مصونًا من احتمال وقوع صاحبه في الخطأ. وجهة نظر ابن الجُنَيْد هذه، تقع في الطرف المقابل لرأي القائلين بأن ما يتفضَّل به الأئمَّة من أقوال، إنَّما ينبع من «**علمهم اللدنّي**» الموهوب لهم من الله، والذي لا مجال لأي خطأ فيه، والقائلين بعصمة الأئمَّة. إن الرأي يصدر من «**العالِم**»، أما العلم اللدني فينحصر بالمعصوم. طبقًا لما أوضحه الشيخ المفيد، فإن ابن الجُنَيْد كان يعتبر الاختلاف في روايات الأئمَّة ناجمًا عن قولهم بالرأي، وبالتالي فإن ابن الجُنَيْد لم يكن يعتقد بعصمة الأئمَّة ولا علمهم اللدنيّ بل يعتبرهم «**علماء أبرار**».

ثانيًا: طبقًا لما قرَّره السيد المرتضى، فإن ابن الجُنَيْد كان يرى فرقًا بين علم النبي ﷺ وعلم سائر المؤمنين بما في ذلك الأئمَّة. فالنبيُّ ﷺ له علم واطلاع بإذن الله على بعض المغيَّبات وبواطن الأمور، في حين أن سائر المؤمنين (بما في ذلك الأئمَّة) لا يتمتَّعون بمثل هذا العلم. وعلى هذا الأساس إذا كان

النبي ﷺ يستطيع في مجال القضاء أن يحكم بعلمه، فإن سائر المؤمنين ـ بما في ذلك الأئمَّة ـ لا يحق لهم ذلك، بل يجب عليهم أن يحكموا وفقًا للمجاري المتعارف عليها في القضاء (البيِّنة واليمين). ومن الواضح أن من يعتقد بوجود مثل هذا الفرق بين علم النبي ﷺ وعلم الإمام، لايؤمن بأن علم الإمام علمٌ لدنِّيٌ [من الله].

ثالثًا: طبقًا للآراء المنقولة عن ابن الجُنَيْد ـ التي رأينا نموذجين مهمَّين منها فيما ذكرناه ـ يتبيَّن أن مع كونه أحد المتكلّمين والفقهاء الشيعة الكبار في القرن الهجري الرابع، كانت لديه رغم ذلك رؤية وقراءة بشرية عادية لمسألة «**الإمامة**»، ولم يكن يعتقد بالشؤون «**فوق البشرية**» للأئمة. ومعنى ذلك أنه يمكننا أن نقرِّر ـ استنادًا إلى الأصل العقائدي لابن الجنيد الذي يرى «**أن بعض أقوال الأئمة هي رأيٌ لهم**» ـ أنه لم يكن القول بأوصاف مثل «**العلم اللدني للأئمة**» و«**العصمة**» على وجه الخصوص، معدودًا ـ في القرن الرابع الهجري ـ من اللوازم الذاتية لعقيدة «**الإمامة**» الشيعية.

رابعًا: ما مرَّ يُظهر أن القراءة البشرية للإمامة المستندة إلى الأصل الكلامي القائل «**إن أقوال الأئمة رأيٌ واجتهاد منهم**»، وما يلزم عن ذلك من لوازم عقدية، كعدم الإيمان بعصمة الأئمَّة ولا بعلمهم اللدنِّيّ، وعدم اعتبار الإيمان بها من لوازم عقيدة «**الإمامة**» الشيعية، **كان أمرًا مألوفًا في القرن الرابع الهجري إلى** حد عدم تقبيح من يعتقد بذلك وعدم الحكم عليه بالردة عن المذهب وليس هذا فحسب، بل أن يكون الذين يعتقدون بهذه العقيدة من أكابر علماء الشيعة في عصرهم، وممَّن يتمتَّعون بمنزلةٍ دينيةٍ وثقافيةٍ واجتماعيةٍ رفيعةٍ بين الشيعة، وهذا

لا يمنع أن أصحاب مثل هذه العقيدة بدؤوا يتعرضون بعد عدة عقود لانتقاد علماء الشيعة الآخرين.

حقًّا! لو كانت العصمة والعلم اللدنّيّ من ضروريات مذهب التشيُّع في القرن الرابع الهجري أو على الأقل تُعدُّ من معالم المذهب الأساسية، كيف تمَّ تحمُّل ابن الجُنَيْد الذي كان ينكر تلك الضروريات، بل كيف نفسِّر كونه موضعًا للتكريم والإجلال بين علماء الشيعة؟

هل يمكن إلا أن نقول إن التشيع شهد، في حدود القرن الخامس الهجري، تحولًا أساسيًا في العقيدة المتعلّقة بموضوع **«الإمامة»**؟

لم تخفَ هذه النقطة الأخيرة على البصيرة النافذة للعلامة السيد بحر العلوم: أي السيد محمد مهدي الطباطبائي (المتوفَّى 1212هـ)؛ إذْ قال في كتابه الرجالي **«الفوائد الرجالية»** (ج3، ص205) في ترجمته لابن الجُنَيْد ما نصُّه:

«من أعيان الطائفة وأعاظم الفرقة وأفاضل قدماء الإمامية وأكثرهم علمًا وفقهًا وأدبًا وأكثرهم تصنيفًا وأحسنهم تحريرًا وأدقّهم نظرًا»، ثم قال: **«وقد حُكِيَ القول عنه بالقياس وَنَقَلَ ذلك عنه جماعة من أعاظم الأصحاب. ومع ذلك فقد أثنى عليه علماؤنا، وبالغوا في إطرائه ومدحه وثنائه.»**.

ثم طرح السيِّد بحر العلوم تساؤلًا هامًا في هذا الصدد فقال:

«ويتَّجه ـ هنا ـ سؤال، وهو: إن المنع من القياس من ضروريات مذهب الإمامية ومما تواترت به الروايات عن الأئمة عليهم السلام، فيكون المخالف في ذلك خارجًا عن المذهب فلا

يُعتَدُّ بقوله، بل لا يصحُّ توثيقه،... وأعظم من ذلك: ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمة عليهم السلام إلى القول بالرأي، فإنه راي سيء وقول شنيع، وكيف يجتمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام وعدم تجويز الخطا عليهم - على ما هو المعلوم من المذهب؟ وهذا القول، وان لم يشتهر عنه، إلا أن قوله بالقياس معروف مشهور قد حكاه المفيد رحمه الله.

والشيخ السروي في معالمه.. حَمَلَ القياسَ الذي ذهب إليه [ابن الجُنَيْد] على أحسن محامله، كقياس الأولوية، و[القياس] منصوص العلة، والتعدية عن مورد النص بدليل قطعي وهو المعروف عند المتأخرين بتنقيح المناط، فان هذه كلّها تشبه القياس، وليست من القياس الممنوع. ولكن مثل ذلك لا يشتبه على الشيخ والمفيد - رحمهما الله - وغيرهما من الفقهاء، ولايحتاج إلى الرد والنقض. على أن هذا التكلُّف لايجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه المفيد، والظاهر أنه قد زلت لهذا الشيخ المعظَّم قدم في هذا الموضع [أي في موضوع صفات الأئمَّة]، ودعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمَّة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الردية [أي قوله بأن الأئمة يقولون برأيهم]. والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه - من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه: حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت لعدم بلوغ الأمر فيه إلى حد الضرورة، فإن المسائل قد تختلف وضوحًا وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمر جلي ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا لبعد العهد وضياع الأدلة. وكم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر، ولعل أمر

القياس من هذا القبيل.... وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدم» اهـ.

وهنا ينقل السيد بحر العلوم ـ كتأييد لجملته الأخيرة ـ عبارات عن جدِّه العلامة الحجة السيد محمد بن السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي، في كتابه [المخطوط] **«الإيمان والكفر»** يحكي فيها عن **«الشهيد الثاني»** ذهابه في رسالته **«حقائق الإيمان»** ـ التي استقينا منها الشاهد الثالث وناقشناه بالتفصيل في القسم الأول من بحثنا هذا ـ إلى أنَّه **«احتَمَلَ الاكتفاء في الإيمان بالتصديق بإمامة الأئمة عليهم السلام والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة من الخطأ.** وادعى [أي الشهيد الثاني]: **أن ذلك هو الذي يظهر من جلّ رواتهم وشيعتهم، فإنهم كانوا يعتقدون أنهم عليهم السلام «علماء أبرار»، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم، وأنهم عليهم السلام مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم»** اهـ.

ثم أضاف السيد بحر العلوم قائلًا:

«وكلامه [أي الشهيد الثاني رحمه الله] وإن كان مطلقًا، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار [أي القرون الأولى] التي يحتمل فيها ذاك [أي عدم بلوغ الاعتقاد بالعصمة حد الضرورة] دون ما بعدها من الأزمنة، فان الأمر قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعًا.» [الفوائد الرجالية، ج3، ص 218 إلى 220].

تتضمَّن وجهة نظر العلامة بحر العلوم نقاطًا مهمةً تتعلق ببحثنا نوجزها فيما يلي:

النقطة الأولى: كانت المسائل الدينية دائمًا وعبر الزمن،

بما في ذلك المسائل الاعتقادية، مختلفة من حيث درجة الوضوح والخفاء. وبناء عليه، من الطبيعي أن تختلف أفهام المؤمنين للأمور الدينية بين عصر وآخر. وهذا الاختلاف يمكنه أن يكون بين ما هو من ضروريات الدين، وما هو مخالفٌ لها! وهذا تعبير آخر عن الإقرار بتحوُّل المعرفة الدينية أو حصول التبدُّل في الاعتقادات المذهبية.

النقطة الثانية: مسألة «**الإمامة**» الهامَّة أحد نماذج التبدُّل في المعرفة الدينية، بمعنى أن مشخصات أو مواصفات «**الإمامة**» المميزة لها قد تغيرت وتبدَّلت بين الفترة السابقة على القرن الخامس الهجري والفترة اللاحقة له. ونقاط الانعطاف والتحوُّل في الموضوع المشار إليه تتمحور حول أمور مثل العصمة والعلم اللدنيّ التي لم تكن تُعدُّ من الميّزات الفارقة للإمامة، لكنها بعد ذلك الزمن، أصبحت من ضروريات التشيُّع وجزءًا لا يتجزَّأ من عقيدته، ومن الخصائص الأساسية للإمامة الشيعية.

النقطة الثالثة: اعتبر السيد بحر العلوم أن هذا التحوُّل والتبدُّل ناجمان عن خفاء المسألة في القرون الأولى، ووضوحها في القرون المتأخرة، ووجود شبهة بشأنها في ذلك الزمن السابق، ثم وصولها إلى حد الضرورة اليقينية بعد ذلك. يستند هذا الإيضاح إلى الافتراض المسبق للأساس «**فوق البشري**» لصفات الأئمة، ولربّما يقدِّم الذين يؤمنون بالمبنى المخالف، تبريرًا وإيضاحًا آخر مختلفًا لذلك التحوُّل.

ونجد في كلام السيد بحر العلوم توجيهًا آخر لذلك التحوُّل وهو: «**انتشار الأدلَّة في الصدر الأول، أو تجدُّد الإجماع عليه في الزمان المتأخِّر**».

إذا اعتبرنا اجتماع الأدلة المنتشرة في القرون الأولى من عوامل إيجاد النظرة البشرية الطبيعية إلى مسألة **«الإمامة»**، فإن أهم الأدلة المنتشرة في ذلك الحين، كان حضور الأئمَّة أنفسهم وإمكانية الارتباط المباشر للشيعة مع أئمتهم وقادتهم الدينيين العظماء، وبمقدار صعوبة هذا الارتباط في عصر الأئمَّة المتأخّرين ولاسيما عصر الغيبة، ازداد انتشار النظرة **«فوق البشرية»** إلى صفات الأئمة.

رابعًا: رغم النظرة البشرية الطبيعية إلى الإمامة التي كان يتبنَّاها ابن الجُنَيْد أي اعتقاده بنظرية **«الأئمَّة علماء أبرار»** [لا أكثر] واعتقاده بالأصل الكلامي القائل: **«إن كلام الأئمة هو اجتهادهم ورأيهم»**، الذي يلزم عنه عدم إيمانه بعصمة الأئمَّة ولا بعلمهم اللدنّيّ، كان ابن الجُنَيْد يحظى في أوساط الشيعة في عصره بغاية الإجلال والاحترام والتكريم، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على انسجام قناعاته المذكورة مع قناعات الشيعة في عصره وعصر حضور الأئمَّة، أي عصر النظرة البشرية العادية إلى الأئمة وانتشار نظرية **«الأئمة علماء أبرار»**، هذا رُغمَ أنَّ السيد بحر العلوم يشير إلى ذلك العصر بعصر خفاء أوصاف الأئمَّة على الشيعة.

اعتبر الشيخ أسد الله بن إسماعيل المعروف بالمحقق الكاظمي وصاحب كتاب **«المقابس»** (المتوفَّى في العقد الرابع من القرن الثالث عشر الهجري)، في كتابه **«كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع»** (ص38)، ـ ضمن كلامه عن علماء الشيعة ذوي الآراء الشاذة أو المختلفة عن الجمهور ـ أن ابن الجُنيْد كان من قدماء الفقهاء والأصحاب الإمامية ممن أدرك الغيبتين [أي الغيبة الصغرى والكبرى]. وبعد نقله لكلام الشيخ

المفيد بشأن الرأي الخاص لابن الجُنيْد بأن «**كلام الأئمة هو رأيهم**»، وذكَّر المحقق الكاظمي بأن للجنيد كتابين آخرين، أحدهما: «**كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس**» والآخر كتاب «**إظهار ما سرّه أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد**». ولو وصل إلينا الاجتهاد الذي كان الأئمة يشيرون إليه ـ كما أدركه ابن الجُنيْد ـ لربما كان له تأثير في رواج وانتشار النظرة البشرية إلى مسألة «**الإمامة**»، هذا رغم أن قضية عدم وصول كتب ذلك العالم الشيعي الجليل إلى العصور التي تلته قضية لافتة للنظر وجديرة بالتأمُّل.

3 ـ متكلِّمو الشيعة في القرن الهجري الثالث والصفات «فوق البشرية» للأئمَّة

هل يمكننا اعتبار ابن قبة الرازي وآل نوبخت من جملة أصحاب النظرة البشرية إلى مسألة «**الإمامة**»؟

لقد أجاب الدكتور حسين مدرسي الطباطبائي عن هذا السؤال بالإيجاب. وهذا القسم من رسالتنا مُخَصَّصٌ لتقييم إجابته.

يُعتبر الأستاذ الدكتور السيد حسين مدرِّسي الطباطبائي من المتخصِّصين على مستوى العالم في الدراسات الشيعية ولاسيما في التشيُّع في قرونه الأولى، وقد صدر عنه حتى اليوم ثلاثة كتب باللغة الإنجليزية في هذا المجال، وهي: «**مقدِّمة على فقه الشيعة، قضايا عامة وعلم الكتب والمصنفات**» (صدر عام 1368 هجرية شمسية/ الموافق لـ 1989م)، و«**مذهب في طور التكامل ـ نظرة إلى تطور الأسس الفكرية للتشيع الإمامي في**

قرونه الثلاثة الأولى» (صدر عام 1374 هـ شمسية/ 1995م)، و**«ميراث الشيعة المدوَّن عن القرون الثلاثة الأولى - القسم الأول»** (صدر عام 1383 هـ شمسية/ 2004م). تُعَدُّ هذه الكتب الثلاثة جميعها من الكتب المرجعيَّة في مجال الدراسات الشيعية ونموذجًا للعمل العلميّ المنهجي والتحقيقي العميق. هذا رغم أن الترجمة الفارسية للكتاب الثاني - رغم أنها نُشرَت خارج إيران - تُعاني عدة مشاكل وملاحظات، وقد ألقت هذه المشاكل بظلالها على كثير من الاستنتاجات الاستراتيجية وأدت إلى حذف عدد من المطالب وإضافة كثير من الإضافات والتعديلات على النص الأصلي مما يتطلَّب أن نفرد له مقالًا خاصًّا.

لقد أُلِّفَ كتاب **«مذهب في طور التكامل»** أساسًا بغية التعريف بأحوال وآثار المتكلِّم الإمامي القديم **«ابن قبة الرازي»**، ولذلك فقد ضمَّ في آخره على شكل ملحقات نصوص بعض الرسائل المتبقية لابن قبّة؛ وفي الواقع فإن جميع الكتاب يمكن اعتباره بمثابة مقدمة للتعريف بالآراء الكلامية لابن قبّة.

رغم اشتهار **«ابن قبَّة»** في الأوساط العلمية الشيعية برأيه حول **«الامتناع العقلي لإعطاء الحجية لأخبار الآحاد»** الذي يُذْكَر في كتب أصول الفقه، إلا أن مقامه العلمي أكبر من هذا بكثير، إذْ يُعدُّ من متكلِّمي الشيعة البارزين الكبار في أواخر القرن الهجري الثالث ومطلع الرابع.

فيما يلي ما ذكره **«مدرِّسي الطباطبائي»** في تحقيقه الأولي المختصر حول الآراء الكلامية **«لابن قبَّة»** و**«آل نوبخت»** المتعلّقة بأصل **«الإمامة»**:

«كان هناك فريق من أصحاب الأئمَّة لا يرى في الأئمة سوى نوع من المرجعيَّة العلميّة، ويعتبرهم «علماء أتقياء

أتقياء» (علماء أبرار) فحسب، وينكر وجود صفات **«فوق بشرية»** فيهم كالعصمة. وهي وجهة نظر كانت تحظى بدعم بعض المتكلمين الشيعة في العصور اللاحقة، ومن جملتهم **«أبو جعفر محمد بن قُبَّة الرازي»** الذي كان من المتكلّمين موضع الإجلال في أوساط الشيعة في القرن الهجري الرابع بل كان رئيس الشيعة وكبيرهم في زمنه، وكانت آراؤه وأفكاره موضع اهتمام واستناد مِنْ قِبَل علماء الشيعة من بعده.

كان **«ابن قُبَّة»** يعتبر الأئمَّة علماء أتقياء وعبادًا صالحين وعالمين بالقرآن والسنَّة فحسب، وينكر علمهم بالغيب. ومن العجيب أنه رغم عقيدته هذه كان يحظى بثناء وتقدير المجتمع العلمي الشيعي في تلك العصور. ويبدو أن آل نوبخت أيضًا كانوا يفكرون بهذه الطريقة كذلك». [سيد حسين مدرِّسي طباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ص 33].

خلال إيضاحه للآراء الكلامية **«لابن قُبَّة»** يذكر **«مدرِّسي طباطبائي»** أن الشيعة من وجهة نظر **«ابن قُبَّة»** يعتقدون بضرورة النص المتواتر على **«الإمامة»** مِنْ قِبَل الإمام السابق (أو مِنْ قِبَل النبي ﷺ بالنسبة إلى الإمام الأول)، ويقول:

«وخلافًا لما كان يقوله الغلاة، كان الأئمة علماء أجلاء بارزين وأتقياء وعلماء بالشريعة فحسب، ولم يكونوا عالمين بالغيب، لأن علم الغيب مختص بالله تعالى؛ وكلُّ من يعتقد أن أحدًا غير الله تعالى يعلم الغيب، فهو مشركٌ». في نظر **«ابن قُبَّة»** دور الأئمَّة ووظيفتهم الأساسية هما بيان أحكام الشريعة الإلهية بوصفهم علماء أبرارًا ومفسرين قديرين للقرآن الكريم وعالمين بالسنة النبوية؟. وما يقصده **«ابن قُبَّة»** هو أن القرآن المجيد وتعاليم النبي ﷺ الأكرم والأئمَّة الأطهار حاوية

مقدارًا كافيًا من القواعد والأصول الكلية الجامعة الكفيلة ببيان جميع حاجات البشر وجميع الموضوعات مجهولة الحكم وجميع عموميات الأحكام وجزئياتها. [سيد حسين مدرِّسي طباطبائي، مذهب في طور التكامل، ص 169 حتى 177].

ويصرح «مدرِّسي طباطبائي» بموقف «ابن قُبَّة» من صفات الأئمَّة فيقول:

«لا ينفي ابن قُبَّة إمكانية أن يُظهر الله تعالى معجزةً على يد إمام من الأئمَّة، بيد أنه ينفي بشدة سائر عقائد المفوِّضة كعقيدتهم بعلم الأئمَّة بالغيب أو امتلاك الأئمة لصفات «فوق بشرية»». [الكتاب السابق، ص 66].

المستند الأساسي لانتساب الكلام المذكور أعلاه إلى ابن قُبَّة هو ما وصل إلينا من ردِّه على شبهات **«أبي زيد العلوي الزيدي»** التي رواها لنا الشيخ الصدوق كما يلي:

«إن اختلاف الإمامية إنما هو من قِبَل كذّابين دلَّسوا نفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قومٌ يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتمييز، فكانوا إذا رأوا رجلاً مستورًا يروي خبرًا أحسنوا به الظن وقبلوه، فلما كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم فامرهم الأئمة عليهم السلام بأن ياخذوا بما يُجْمَع عليه، فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، فكان الخيانة من قِبَلِهِم لا مِنْ قِبَل أئمتهم، والإمام أيضًا لم يقف على كل هذه التخاليط التي رويت لأنه لا يعلم الغيب، وإنما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما يُنْهَى إليه.». [الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص 110]

اعتبر المحقق الكاظمي رواية الشيخ الصدوق للعبارات المذكورة أعلاه دون ردِّها أو نقدها، دليلًا على قبوله هو أيضًا لها (كشف القناع، ص 200)؛ لكن من الصعب جدًا أن نعتبر الشيخ الصدوق، الذي يصف الأئمَّة بقوله: **«وأنهم عيبة علمه، وتراجمة وحيه وأركان توحيده. وأنهم معصومون من الخطأ والزلل...»** [الشيخ الصدوق، الاعتقادات، الباب 35، ص 93]، متفقًا مع «ابن قُبَّة» في موضوعَيْ نفي علم الغيب عن الأئمَّة والاكتفاء بالنظر إليهم بوصفهم عبادًا صالحين عاملين بالكتاب والسنَّة فحسب.

إن رواية الأستاذ **«مدرِّسي طباطبائي»** لرؤية **«ابن قُبَّة»** لموضوع **«الإمامة»** رواية غير كاملة، حيث لم يُشِر إلى الجزء الآخر من رؤية **«ابن قُبَّة»** لموضوع **«الإمامة»** وهو موقفه من عصمة الأئمَّة، حيث يصرِّح **«ابن قُبَّة»** في رسالته تلك نفسها بأن **«الحجَّة من العترة لا يكون إلا جامعًا لعلم الدين معصومًا مؤتمنًا على الكتاب»** [الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص 95]. أضف إلى ذلك أن **«ابن قُبَّة»** يقرِّر في معرض ردِّه على شبهات المعتزلة حول شروط **«الإمامة»** أن من شروط الإمام أنه:

«لا يسهو ولا يغلط، وأن يكون عالمًا ليعلِّم الناس ما جهلوا، وعادلاً ليحكم بالحق، ومن هذا حكمه فلا بد من أن ينصَّ عليه علاّم الغيوب على لسان من يؤدي ذلك عنه إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدلّ على عصمته.» [الشيخ الصدوق، المصدر السابق، ص 61].

انطلاقًا من مجموع آراء **«ابن قُبَّة»** يمكننا أن نلخِّص المحاور الأساسية لعقيدته حول **«الإمامة»** بالنقاط التالية:

1) الإمام عبدٌ صالحٌ عالمٌ بالكتاب والسنّة.

2) الإمام لا يعلم الغيب.

3) الإمام منصوب مِنْ قِبَل الله ومنصوصٌ عليه مِنْ قِبَل الإمام الذي قبله أو مِنْ قِبَل النبي ﷺ.

4) الإمام معصوم عن السهو والخطأ.

إن الذي أكد عليه تحقيق «مُدرِّسي طباطبائي» ـ وكان محقًا في تأكيده ـ هو المحور الثاني لعقيدة «ابن قُبَّة» أي (نفيه علم الأئمَّة بالغيب)، أما المحور الأول والمحور الثالث فلم ينقلهما «مُدرِّسي طباطبائي» إلينا بشكل كامل، والمعنى أن «ابن قُبَّة» لم يكن يعتبر الأئمَّة مجرَّد علماء أبرار وعِبَاد صالحين فحسب، بل انطلاقًا من صدر المحور الثالث لعقيدته (منصوبون مِنْ قِبَل الله علام الغيوب) والمحور الرابع (العصمة) فإن «ابن قُبَّة» كان يعتقد في الأئمة بما هو أكثر من كونهم عبادًا صالحين وعلماء أبرارًا، ويذهب إلى ما هو أبعد من الحد المتعارف عليه حين يراهم معصومين ومنصوصًا عليهم مِنْ قِبَل الله.

إن السيد «المُدرِّسي» في تقريره المذكور، رغم بيانه الواضح والجميل لرأي «ابن قُبَّة» بشأن لزوم النص المتواتر على الإمام، غفل عن بيان لوازم رأي «ابن قُبَّة» بضرورة النص على الإمام مِنْ قِبَل الله، كما لم يذكر أي شيء حول وجهة نظر «ابن قُبَّة» بشأن ضرورة عصمة الإمام.

والحاصل أنه لا يمكن اعتبار «ابن قُبَّة» أحد القائلين بأن الأئمَّة علماء أبرار فحسب، ولا أحد المنكرين لأية صفات فوق بشرية لهم كالعصمة. كما لا يمكننا أن نقبل استنتاج «مدرِّسي طباطبائي» بأن «ابن قُبَّة» كان يرفض بشدة امتلاك الأئمَّة لأي

صفة «**فوق بشرية**»، لأنه استنادًا إلى المحورين الأخيرين من محاور عقيدته في «**الإمامة**» (لزوم النص الإلهي ولزوم العصمة) فإن «**ابن قُبَّة**» كان يعتقد فعلًا بصفتين «**فوق بشريَّتين**» للأئمة، رغم أنه بنفيه علمهم بالغيب كان يعتقد برؤية بشرية للإمامة. إضافة إلى ذلك فإن الإشارة إلى أن الأئمة «**عباد صالحون**» لا تمثِّل سوى جزء من الحقيقة. استنادًا إلى ذلك لايمكننا اعتبار «**ابن قُبَّة**» من القائلين بشكل كامل بنظرية «**علماء أبرار**»، على الرغم من أن الآثار التي وصلت إلينا عن «**ابن قُبَّة**» تبيِّن قوَّة نظرية «**الأئمة علماء أبرار**» في القرن الرابع، التي كانت تواجه نظرية «**الأئمة المعصومين**» المخالفة لها والآخذة بالنمو.

أما بالنسبة إلى بني نوبخت، فقد قال «**مدرِّسي طباطبائي**» في آخر تقريره السابق: «**ويبدو أن بني نوبخت كانوا يفكرون بهذه الطريقة أيضًا**» أي يبدو أنهم كانوا هم أيضًا من المنكرين لعلم الأئمَّة بالغيب، ومن المنكرين لامتلاك الأئمَّة صفات فوق بشرية كالعصمة.

وقد بين «**مدرِّسي طباطبائي**» في تحقيقه المتأخِّر (كتابه: مذهب في طور التكامل، ص 65)، وجهة نظر بني نوبخت في مسألة «**الإمامة**» بنحوٍ أكثر تفصيلًا فقال:

«لقد أيَّد بعض متكلِّمي الشيعة القدماء مثل بني نوبخت رأي المفوِّضة في هذه المسألة (أي مسألة علم الإمام بالأمور التي لاعلاقة لها ـ مباشرة أو غير مباشرة ـ بأحكام الشرع)، كما وافقوهم في موضوع شروط الإمامة وأنها ذاتية وليست اكتسابية. إلا أن هؤلاء المتكلمين الشيعة أنفسهم خالفوا المفوِّضة في المسائل الأخرى مثل قدرة الأئمَّة على إظهار

المعجزات، وتلقِّيهم الوحي، وسماعهم أصوات الملائكة، وسماعهم أصوات الزائرين لحُرُمِهِم [أي قبورهم] المطهَّرة بعد وفاتهم، وعلمهم بأحوال شيعتهم وعلمهم بالغيب.».

مستند «**مدرِّسي طباطبائي**» في كلا الأمرين كتاب «**أوائل المقالات**» للشيخ المفيد. طبقًا لنقل المفيد في كتابه «**أوائل المقالات**» لايمكننا أن نعتبر بني نوبخت من المنكرين للعصمة أو المنكرين لعلم الأئمَّة بالغيب، وذلك لما يلي:

أولاً: لأن الشيخ المفيد يذكر «**أن بني نوبخت كانوا - مثل المفوضة - يعتقدون بوجوب معرفة الأئمَّة بكافَّة الصناعات واللغات، عقلاً وقياسًا**» [باب 40، ص 67]، وهذه المعرفة هي من لوازم العلم اللدنّي وشعبة من شعب العلم بالغيب.

وثانيًا: لم ينقل المفيد في الباب 41، ضمن بحثه بشأن علم الأئمَّة بضمائر الخلق وبجميع الكائنات وإطلاق القول بعلمهم بالغيب، أي شيء عن بني نوبخت.

وثالثًا: في (الباب 39، ص 66) يذكر الشيخ المفيد - في معرض بحثه في كيفية أحكام الأئمَّة وهل أن أحكامهم تتعلق ببواطن الأمور الحقيقية أم أنهم يحكمون بحسب الظاهر [ولا يعلمون البواطن]؟ - أنه لم يرَ لبني نوبخت رحمهم الله في هذا الموضوع ما يقطع على إضافته إليهم على يقين بغير ارتياب.

ورابعًا: ينقل الشيخ المفيد في (الباب 38، ص 65) عن بني نوبخت أنهم يوجبون النص على أعيان ولاة الأئمة كما يوجبونه في الأئمة أنفسهم عليهم السلام.

استنادًا إلى ما ذُكر يبدو أن رواية «**مدرِّسي طباطبائي**» لآراء بني نوبخت الكلامية ليست دقيقة.

من الجهة الأخرى، بصرف النظر عما ذكره المفيد في أوائل المقالات، ثمَّةَ مصادر أخرى يمكن استخراج آراء بني نوبخت منها، منها القطعة المتبقيّة من كتاب «**التنبيه في الإمامة**» لأبي سهل النوبختي (المتوفى سنة 311هـ) الذي يُعدُّ أكبر علماء أسرة بني نوبخت (التي أوردها مُدرِّسي طباطبائي كإحدى الملحقات في آخر كتابه المذكور).

لقد ذكر أبو سهل النوبختي عبارتين في هذا الصدد أولاهما في معرض الاحتجاج على الخصم، أما الثانية فقد ذكرها في مقام بيانه لآرائه نفسها: «**لا بد من إمام منصوص عليه عالم بالكتاب والسنة مامون عليهما لا ينساهما ولا يغلط فيهما**» و«**لايجوز عليهم في شيء من ذلك الغلط ولا النسيان ولا تعمُّد الكذب بالاستدلال**». [الصدوق، كمال الدين، ص 89، و92].

إذا كانت نسبة كتاب «**فرق الشيعة**» إلى الحسن بن موسى النوبختي نسبةً صحيحةً، فإنه ذكر في بيانه لأول فرقة من الشيعة، اشتراطهم «**عصمة الأئمة من الذنوب وطهارتهم من العيب وعلمهم بكل ما يحتاجه الناس مما يشمل علمهم بكل ما ينفع الناس وما يضرهم في دينهم ودنياهم، وبجميع العلوم الجليلة والدقيقة.**». وليس هذا سوى تعبير مختلف عن الاعتقاد بعلم الأئمَّة بالغيب أو على الأقل بعلمهم اللدنّيّ. (ص 17).

وبالطبع يجدر أن نشير هنا إلى أن الأستاذ عباس إقبال الآشتياني يَعتبر كتاب «**فرق الشيعة**» المنسوب إلى النوبختي هو ذاته كتاب «**المقالات والفرق**» لمعاصر النوبختي الشيخ سعد بن عبد الله القمِّيّ الأشعري. [كتاب أسرة بني نوبخت، ص 143 حتى 161].

طبقًا لرواية العلامة الحلي في كتابه «**أنوار الملكوت في شرح الياقوت**» (الصفحات 204، و206)، أوجب أبو إسحاق إبراهيم النوبختي صاحب كتاب الياقوت، العصمةَ للإمام، وقال إنه لا يجوز أن تخفى عنه أية خافية تتعلق بأحكام الشريعة.

استنادًا إلى الوثائق التي ذكرناها أعلاه لا يمكننا أن نعتبر المتكلمين من بني نوبخت منكرين للصفات «**فوق البشرية**» للأئمة بما في ذلك صفة العصمة المطلقة والعلم بالغيب. لقد كان بنو نوبخت أقرب إلى متكلّمي بغداد من أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى، منهم إلى أصحاب رؤية «**الأئمة علماء أبرار**» كابن الجُنَيْد وكثير من المعاصرين للأئمة.

والحاصل أن رواية الأستاذ «**مدرِّسي طباطبائي**» لوجهات نظر «**ابن قُبَة**» و«**بني نوبخت**» بشأن إنكار صفات الأئمَّة «**فوق البشرية**» لم تكن رواية دقيقة أو تامّة.

4 - «**مشايخ قم**»

تعود سابقة التشيع في «قم» إلى أواخر القرن الأول الهجري. كان الأشعريون حينئذ أبرز الأسر الشيعية في «قم»، كما كانت «قم» أهم مركز علمي للتشيع في القرنين الثالث والرابع، حيث لعبت خلالهما دورًا محوريًا في المحافظة على التراث العلمي لأئمة أهل بيت النبي ﷺ وفي الاستقامة على الطريقة الاثني عشرية. وإذا كانت الكوفة (ومن بعدها بغداد) مركزًا لنمو وتكاثر الفرق الشيعية المنشقَّة، وكانتا على وجه الخصوص مرتعًا للغلاة، فإن مدينة «قم» كانت تتمتع بمكانة أكثر استقامةً واعتدالًا في هذا المجال. من الأدلة على ما نقول أننا من النادر أن نجد بين علماء قم من يتَّبعون التيارات الشيعية المنشقة مثل الواقفة أو الفطحية وأمثالهما. (انظر كتاب مادلونغ: المدارس والفرق الإسلامية في القرون الوسطى).

كان مرتكز حوزة «قم» هو علم الحديث، وكانت سائر العلوم الإسلامية ـ من فقه وكلام وتفسير ـ التي لا تزال في مرحلتها الجنينية، تعتمد جميعًا على «**علم الحديث**». من هذا المنطلق كان رواة حديث الأئمَّة يشكِّلون أهم علماء قم، وكان يطلق على مجموعهم لقب «**مشايخ قم**»، ولذلك نجد أن لقب «**القُمّي**» يتكرَّر أكثر من خمسمئة مرة في كتاب الرجال للشيخ النجاشي. وقد أدَّى اتفاق معظم مشايخ قم على قواعد علم الحديث إلى التعبير عن مشرب «**مشايخ قم**» الخاص بعبارة «**القُمِّيُون**». وكان من لوازم رواج علم الحديث في قم، ممارسة الحيطة والدقة العلمية في نقل الحديث، فكان لمشايخ قم في هذا المجال حساسيَّة خاصَّة في محورين: الأول تَوَقِّيهم الشديد من نقل الروايات عن أشخاص مجهولين، وحرصهم على فحص حال الرواة للتأكد من مصداقية سند الأحاديث التي تُنْسب إلى الأئمَّة. والمحور الثاني محاربتهم بلا هوادة للأفكار المنحرفة ولاسيما الغلوّ. وقد أخذ «**القُمِّيُون**» هذين الأمرين عن أئمة العترة أنفسهم، لذا كانوا صارمين جدًا في الاهتمام بذينك الضابطين. تلك الصرامة العلميّة أعطت لحوزة «**قم**» اعتبارًا علميًا كبيرًا إلى حد حيازتها للمرجعية العلمية للتشيُّع في بدء غيبة الإمام الثاني عشر. من الناحية العقائدية كان «**مشايخ قم**» يواجهون بشدة فكرة التفويض ونسبة أي نوع من الصفات «**فوق البشرية**» إلى الأئمة، وكانوا يرون أن كل الروايات التي تنسب مثل تلك الصفات إلى الأئمة روايات لا يمكن الاعتماد عليها ولا يمكن الثقة برواتها.

أبرز مشايخ قم في القرن الهجري الثالث: «**أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري**»، وفي القرن الرابع: «**محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد**» (المتوفى سنة 343هـ). لقد وصلت

محاربة «**مشايخ قم**» للمفوضة في القرن الثالث إلى حد طرد أربعة رواة للحديث في زمن «**أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري**» من مدينة قم بسبب اتهامهم بالغلو أو التفويض أو الرواية عن مجاهيل أو الكذب ووضع الحديث. وكان الأفراد الذين تم طردهم: سهل بن زياد، وأبو سمينة محمد بن علي بن إبراهيم القرشي الصيرفي، والحسين بن عبد الله المحرّر، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب كتاب «**المحاسن**». وبالنسبة إلى المحدث الأخير تم إرجاعه فيما بعد إلى قم بعد إزالة سوء التفاهم بهذا الصدد والاعتذار منه. (رجال النجاشي).

إن الشواهد الثلاثة التي ذكرناها في بداية هذا البحث يمكن أن تُطَبَّق جميعها على «**مشايخ قم**»، وبعبارة أخرى، كان «**مشايخ قم**» ينكرون نسبة الصفات «**فوق البشرية**» إلى الأئمة ويؤمنون بالنظرة البشرية الطبيعية إلى الإمامة. وكانوا يُعتبرون الممثلين الرسميين للمجتمع الشيعي لمدة تقارب القرنين.

طبقًا لتحقيقات المامقاني، فإن الأمور التي كان «**مشايخ قم**» يعتبرونها غلوًا في عهدهم، صار القول بها في عصرنا (بدءًا من القرن الخامس الهجري) معدودًا من ضروريات مذهب الشيعة في صفات الأئمَّة!

واستنادًا إلى تحقيق «**الوحيد البهبهاني**» كان «**القُمِّيُون**» يعتقدون للأئمّة عليهم السلام منزلةً خاصةً من الرفعة والجلالة ومرتبةً معيَّنةً من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يُجَوِّزُون التعَدِّي عنها، وكانوا يَعُدُّونَ التعدِّي عن ذلك الحد ارتفاعًا في الدين وغلوًّا، حتى أنهم عَدُّوا مطلق التفويض إليهم أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من

النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعًا أو مُورِثًا للتُّهمة به...»(*).

في الواقع إن أي مراجعة للكتب الرجالية القديمة مثل رجال النجاشي أو رجال الكشيّ، واستخراج الرواة الذين اتهمهم «مشايخ قم» أو «القُمّيُّون» بالغلو وعدم الثقة، تُبَيِّن الاختلاف الجذري بين الأسس الكلامية والعقائدية لمشايخ قم أو القُمّيّين وبين الأسس العقائدية والكلامية الرسمية للتشيع التي استقرّت بعد القرن الهجري الخامس.

أحد مؤشّرات التفويض ودلائل الغلو التي تم الاعتراف بها والتوافق عليها لدى «مشايخ قم»: إنكار سهو النبي ﷺ. يروي الشيخ الصدوق ـ وهو من خرّيجي الحوزة العلمية في قم ـ عن أستاذه «ابن الوليد» ما نصُّه:

«وَكَانَ شَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ: أَوَّلُ دَرَجَةٍ فِي الْغُلُوِّ نَفْيُ السَّهْوِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَوْ جَازَ أَنْ تُرَدَّ الأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَجَازَ أَنْ تُرَدَّ جَمِيعُ الأَخْبَارِ وَفِي رَدِّهَا إِبْطَالُ الدِّينِ وَالشَّرِيعَةِ»؛ [الشيخ الصدوق، «**من لا يحضره الفقيه**»، ذيل الرواية رقم 1031، ج1، ص 360].

وقد أبرز الشيخ الصدوق رأيه ذاته في هذه القضية فقال:

«إِنَّ الْغُلاةَ والمُفَوِّضَةَ لَعَنَهُمُ اللهُ يُنْكِرُونَ سَهْوَ النَّبِيِّ؟ ويَقُولُونَ لَوْ جَازَ أَنْ يَسْهُوَ ﷺ فِي الصَّلاةِ لَجَازَ أَنْ يَسْهُوَ فِي التَّبْلِيغِ لأَنَّ الصَّلاةَ عَلَيْهِ فَرِيضَةٌ كَمَا أَنَّ التَّبْلِيغَ عَلَيْهِ فَرِيضَةٌ» [المصدر السابق].

(*) راجع الشاهد الثاني في بداية هذه الرسالة.

يرفض الشيخ الصدوق ذلك التلازم الذي استدل به المفوّضة محتجًا بأن النبيَّ ﷺ يقع عليه ما يقع على غيره في جميع الأحوال التي يشترك فيها مع سائر البشر، أما ما يختص به دونهم أي النُّبُوَّةُ وَالتَّبْلِيغُ عن الله التي لا يشاركه فيها سائر الناس، فلا يجوز أن يقع عليه فيها ما يقع على سائر الناس في الأحوال العادية. ثم يبين الصدوق الفرق بين سهو النبي ﷺ وسهو الآخرين بأن سهو النبي ﷺ هو في الحقيقة إسهاء له مِنْ قِبَلِ الله، والغاية منه أن يعرف الناس أنه ﷺ بشرٌ مخلوقٌ لا ربٌّ معبود، وأيضًا لكي يتعلَّم الناس من ذلك أحكام السهو، في حين أن سهو سائر الناس ليس من الله بل من الشيطان. [المصدر السابق، ج1، ص 358 ـ 360]

ومن العلامات الفارقة الأخرى للمفوضة في نظر الشيخ الصدوق إضافة الشهادة الثالثة إلى الأذان. يقول الصدوق بعد روايته لفصول الأذان كما وردت عن النبي ﷺ والأئمّة ما نصُّه:

«**هَذَا هُوَ الأَذَانُ الصَّحِيحُ لا يُزَادُ فِيهِ وَلا يُنْقَصُ مِنْهُ وَالمُفَوِّضَةُ لَعَنَهُمُ اللهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَارًا وَزَادُوا فِي الأَذَانِ مُحَمَّدٌ وَآلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَفِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللهِ مَرَّتَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ وَلاشَكَّ فِي أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللهِ وَأَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا وَأَنَّ مُحَمَّدًا وَآلَهُ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الأَذَانِ وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ الْمُتَّهَمُونَ بِالتَّفْوِيضِ الْمُدَلِّسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا**» [الصدوق، «**من لايحضره الفقيه**»، ح رقم 897، ج1، ص 290].

ويشير الشيخ الصدوق في كتابه «**الاعتقادات**» ـ بعد أن

يحكم بكفر الغلاة والمفوِّضة - إلى نقطة هامة في هذا الصدد فيقول:

«وَعَلامَةُ المُفَوِّضَةِ وَالْغُلاةِ وَأَصْنَافِهِمْ نِسْبَتُهُمْ مَشَايِخَ قُمْ وَعُلَمَاءَهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّقْصِيرِ» [الصدوق، **«الاعتقادات»**، باب 37،، ص 100].

والجدير بالذكر أن الشيخ الصدوق نفسه يعتقد ببعض الأوصاف **«فوق الأوصاف البشرية العادية»** للأئمة كالعصمة والعلم اللدنّيّ والنصّ الإلهي والمعجزات و... [كتاب الاعتقادات، باب 35، ص 95] هذا رغم اختلاف عقيدته - من بعض الوجوه والنقاط - عن العقيدة الرسمية التي سيطرت على التشيع منذ القرن الخامس الهجري. ويمكننا أن نلحظ بعض هذه الاختلافات في رسالةٍ لتلميذه القدير الشيخ المفيد، أي رسالة **«تصحيح الاعتقاد»**.

الغرض من نقل النقاط أعلاه هو التوصل إلى العلامات الفارقة للتفويض ومؤشّراته في القرن الرابع، والتعرف - تبعًا لذلك - إلى عقيدة **«مشايخ قم»** وتفكيرهم بوصفهم من أشد الناس محاربةً للمفوِّضة. إذا لاحظنا ما ذكره الشيخ الصدوق، أمكننا أن نقول إن الأمور الثلاثة التالية كانت من الأمور التي تحظى بالقبول والاتفاق عليها في القرنين الثالث والرابع:

أولاً: كان الشيعة يجيزون وقوع السهو والنسيان من النبيّ ﷺ فيما هو خارج عن مجال النبوَّة والتبليغ عن الله. ومن باب أولى كانوا يعتبرون مثل ذلك جائزًا في حق الأئمَّة، وهذا فرع للنظرة البشرية التامَّة إلى مسألة **«الإمامة»**.

ثانيًا: لم يكن ذكر الشهادة الثالثة في الأذان أو الإقامة

[أي إضافة «أشهد أن عليًا ولي الله» بعد الشهادتين فيهما] أمرًا منتشرًا بين الشيعة، وليس هذا فحسب بل كان من يُدْرِجُ ذلك في الأذان أو الإقامة يُعَدُّ من المفوِّضة والغلاة.

ثالثًا: لقد كانت عقيدة «**مشايخ قم**» على الطرف المقابل تمامًا لعقيدة المفوِّضة، وبالتالي، فكلُّ من كان يتهم «**مشايخ قم**» بالتقصير في حق الأئمَّة، ولا يقبل الالتزام بحد الاعتدال الديني الذي بيَّنوه، ويعتقد في حق الأئمَّة بأكثر مما قاله الأئمَّة أنفسهم عن أنفسهم، سيكون من المفوِّضة.

بسبب اتجاهه الكلامي [العقلي]، لم يكن الشيخ المفيد يتحمَّل طريقة محدِّثي قم الأخباريَّة. وقد ألَّف الشيخ المفيد رسالةً مستقلَّةً في نقد رأي أستاذه الشيخ الصدوق القائل بوقوع السهو من النبي ﷺ، وأبطل ذلك القول قائلًا إنه قولٌ مستندٌ إلى بعض الأخبار التي رواها النواصب والمقلِّدة (رسالة عدم سهو النبي ﷺ، ص 20). وقد اعتبر الشيخ المفيد أن المفوِّضة وإن كانوا صنفًا من الغلاة، إلا أن فرقهم عن سائر الغلاة أنهم كانوا يعترفون بحدوث الأئمَّة وخَلْقِهم [أي كونهم مخلوقين]، ولكنهم يدَّعون من الجهة الأخرى أن الله سبحانه وتعالى تفرد بخلق الأئمَّة خلقةً خاصَّةً [أي خلقهم من طبيعة مختلفة خاصَّة بهم] وأنه فوَّض إليهم خَلْقَ العَالَم بما فيه وجميع الأفعال. [المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص 133 ـ 134]

ويرفض الشيخ المفيد ما قرَّره الشيخ الصدوق من أن كل من يتَّهم مشايخ قم بالتقصير بحق الأئمَّة هو من المفوِّضة، ويرى ـ أي الشيخ المفيد ـ أن بعض مشايخ وعلماء قم مقصِّرون فعلًا بحق الأئمَّة، وأن الغلاة هم من يتَّهم المحقِّين بالتقصير، سواء كان المُتَّهمون من «قم» أم لم يكونوا منها.

وفي رأي الشيخ المفيد فإن مقولة الشيخ «ابن الوليد»: «**أَوَّلُ دَرَجَةٍ فِي الْغُلُوِّ نَفْيُ السَّهْوِ عَنِ النَّبِيِّ**» نموذج من نماذج التقصير. وهنا يبيِّن المفيد لنا أوضح وأصرح تقرير عن آراء «**مشايخ قم**»، فيقول:

«**وقد وجدنا جماعةً وردوا إلينا من قُم يُقصِّرون تقصيرًا ظاهرًا في الدين ويُنزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيرًا من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم ورأينا من يقول إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون ويدَّعون مع ذلك أنهم من العلماء وهذا هو التقصير الذي لاشبهة فيه.**» [المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص 136].

إذن طبقًا لتقرير الشيخ المفيد، كانت المعالم الأساسية لعقيدة «**مشايخ قم**» - أو على الأقل عقيدة ذلك الفريق منهم الذين اعتبرهم الشيخ المفيد من المقصِّرين - في «**الإمامة**» هي الأمور التالية:

أولاً: كانوا ينكرون «**العلم اللدنِّيّ**» للأئمة. في رأيهم كان علم الأئمَّة علمًا اكتسابيًا مثل علم سائر علماء الدين، بل مثل علم سائر الناس، ولم يكن هناك فرق بينهم وبين سائر العلماء في طريقة تحصيل العلم بالمسائل الدينية، أي كان الأئمَّة أيضًا - كسائر العلماء - يبذلون جهدهم للوصول إلى الأحكام الشرعية من خلال الاجتهاد واستنباط الأحكام وإرجاع الفروع إلى الأصول. بعبارة أخرى كان الأئمَّة «**علماء أبرار**» نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على إمامتهم وأوصى بها. وليس هناك أي فرق في الخِلْقة والطبيعة بينهم وبين سائر أفراد البشر.

ثانيًا: هناك فريق آخر من «**مشايخ قم**» كان ينكر العلم اللدنّيّ للأئمة من ناحية أخرى، إذ كانوا يعتقدون أن الأئمَّة

يجهلون كثيرًا من الأحكام الدينية قبل أن يُلْقى ذلك في قلوبهم. وهذا الإلقاء يحصل إما عن طريق الإلهام الإلهي وإما بواسطة الملائكة أو بدون واسطة ولا كسب بشري، بيد أن ضميرهم، قبل إلقاء تلك المعارف إليهم، يكون خاليًا من معرفة كثير من الأحكام الدينية.

ثالثًا: عندما يصف «**مشايخ قم**» منكري «**سهو**» النبيّ ﷺ والإمام بالغلوّ، فإن هذا في ذاته يدلُّ على نظرتهم البشرية إلى مسألة «**الإمامة**»؛ فلاشك إذن أن «**مشايخ قم**» كانوا من المنكرين للأوصاف ما وراء الحدود البشرية العادية للأئمة، هذا في الوقت ذاته الذي لايوجد فيه أدنى شك في أنهم كانوا ـ أي «**مشايخ قم**» ـ ملتزمين دينًا وشرعًا بتعاليم الأئمَّة. بعبارة أخرى، كان «**مشايخ قم**» يعتبرون الأئمَّة مفترضي الطاعة وكانوا يتبعونهم عملًا بوصية النبي ﷺ للمسلمين بذلك، لكنهم لم يكونوا يعتبرون تلك الوصية بطاعتهم ناجمة عن تمتع الأئمَّة بطبيعة خاصَّة أو طينة مختلفة أو تمتُّعهم بعلم اختصاصي لهم من الله.

في بحثه في مسألة العصمة اعتبر الشيخ المفيد أن عصمة الأئمَّة مماثلة لعصمة النبي ﷺ وقال إن رأي سائر علماء الإمامية متفق مع رأيه باستثناء أفراد نادرين تمسكوا بظاهر بعض الروايات فأوّلوها بظنونهم الفاسدة على غير حقيقتها. وفيما يلي نص عبارته:

«**إنَّ الأئمَّة القائمين مقام الأنبياء ﷺ في تنفيذ الأحكام وَإقامة الحدود وَحفظ الشرائع وَتاديب الانام معصومون كعصمة الأنبياء، وَإنهم لايجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وَإنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين وَلا ينسون شيئًا من الأحكام، وَعلى هذا مذهب سائر**

الإمامية إلا من شذَّ منهم وَتعلَّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنِّه الفاسد من هذا الباب» [المفيد، أوائل المقالات، باب 37، ص 64].

خلافًا لسائر المسائل في كتابه **«أوائل المقالات»**، لم يدَّعِ الشيخ المفيد إجماع الشيعة على هذه المسألة، ولاشك أن آراء ابن الجُنَيد كانت نُصْبَ عينيه في هذا المجال. وإذا أخذنا في الاعتبار تقرير الشهيد الثاني الذي ذكر فيه أن أكثر الشيعة في القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث ما كانوا يعتقدون بعصمة الأئمَّة، عرفنا أن منكري عصمة الأئمَّة لم يكونوا ـ كما ادَّعى الشيخ المفيد ـ أفرادًا شاذِّين ونادرين. وأيًا كان الأمر فإن هؤلاء الأشخاص ـ النادرين والشواذ في رأي الشيخ المفيد ـ لا يمكن أن يكونوا خارج **«مشايخ قم»**.

في بحثه في مسألة علم القاضي، وأنه هل يحكم الأئمَّة بحسب الظاهر، أم بحسب الحقائق الباطنية للأمور، يذكر الشيخ المفيد ثلاثة أقوال في المسألة دون أن يبيِّن هويَّة القائلين بها. [المصدر السابق، الباب 39]. حسب القاعدة ينبغي أن يكون **«مشايخ قم»** من القائلين بحكم الأئمَّة حسب ظاهر الأمور. أما الشيخ المفيد فرغم أنه يرى إمكانية اطلاع الأئمَّة على بواطن الأفراد، إلا أنه يقرُّ بأن علم الغيب المطلق خاصٌّ بالله تعالى وحده، ويرى أن الاعتقاد بعلم الأئمَّة المطلق بالغيب هو من عقائد المفوِّضة. [المصدر السابق، الباب 41، ص 67]. لا ريب إذن أن **«مشايخ قم»** أيضًا لم يكونوا يعتقدون بعلم الأئمَّة بالغيب.

في المجموع يمكننا إذن اعتبار **«مشايخ قم»** الذين يمثل **«أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري»** أبرزهم، الممثلين للفكر الشيعي الغالب في القرنين الثالث والرابع الذي كان يرفض الأوصاف فوق البشرية العادية للأئمة، بل كان يرى في الأئمَّة

«علماء أبرار» ويرى أن علومهم كسبية وينكر علمهم اللدنِّيّ، ولا يعتقد بأمور مثل علم الأئمَّة بالغيب أو قدرتهم على المعجزات، أما اعتقادهم بشأن عصمة الأئمة فلا نملك عنهم كلامًا صريحًا بهذا الشأن.

نتيجة البحث

لقد درسنا وحلَّلنا في هذه الرسالة عقيدة الشيعة في «الإمامة» وتطورها في الفترة بين منتصف القرن الثاني حتى منتصف القرن الخامس. ورأينا أن العقيدة الغالبة في القرنين الأولين (نصف القرن الثاني والقرن الثالث وحتى أواخر القرن الرابع) كانت النظرة البشرية العادية إلى منصب «الإمامة»، ثم في القرن الخامس صارت هذه النظرة نظرة مطروحة فقط في الساحة (وليست الغالبة). ولم تكن أوصاف من مثل العلم اللدنِّيّ والعصمة والنص والتنصيب الإلهي «لا النص مِنْ قِبَل النبي ﷺ أو الإمام السابق» تُعْتَبَرُ من الأوصاف اللازمة الذاتية للأئمة، وليس هذا فحسب بل كان القول بمثل تلك الصفات موضعًا لإنكار العلماء بوصفه غلوًّا في الدين. في ذلك الزمن، رغم أن الشيعة كانوا يرون أنفسهم ملزمين باتباع تعاليم الأئمّة عملًا بنصِّ النبيِّ ﷺ ووصيَّته، إلا أنَّهم كانوا ينظرون إلى الأئمَّة بوصفهم علماء أتقياء أبرارًا دون أن يعتقدوا فيهم أية صفات خارجة عن الصفات البشرية العادية. في ذينك القرنين الأولين كانت المبالغة في فضائل الأئمَّة وانتشار القول بامتلاكهم لصفات فوق بشرية من نتائج عمل ونشاط «المفوِّضة» في هذا المجال، حتى بدأ هذا الفكر والاعتقاد يصبح تدريجًا العقيدة الغالبة وتمكن في غاية الأمر من استلام زمام التمثيل الرسمي للتشيع، إلى أن أصبح بعد إجراء نوع من التعديل الكلامي العقلاني عليه في القرن الخامس، العقيدة الرسمية للتشيع الإمامي حتى يومنا هذا.

كان «ابن الغضائري»، و«ابن الجُنَيْد»، و«مشايخ قم» ومن جملتهم «أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري»، وإلى حد ما «ابن قُبَّة الرازي»، من القائلين بنظرية «الأئمة علماء أبرار».

وكان أصحاب النظرية المنافسة أو المعارضة، أي نظرية «الأئمَّة المعصومون المنصوبون من الله»، يشيرون إلى العلماء الأولين بوصفهم أصحاب آراء شاذَّة ونادرة، ويعتبرون محدِّثي قم فاقدين للدراية اللازمة!

لا شك أن نظرية «الأئمة علماء أبرار» تمثِّل رأيًا نادرًا وشاذًا في الألف سنة الماضية، لكن هذه النظرية مثَّلت الفكر الشيعي في القرون الأربعة الأولى. إن تقييم دراية «مشايخ قم» بالحديث في موضوع مسألة «الإمامة» مرتبطٌ بشكل تام بافتراضات مسبقة حول مسألة «الإمامة»، وعلى أي حال فإن نجاح نظرية «الأئمَّة المعصومون» في صيرورتها هوية التشيُّع مدينٌ لمدرسة بغداد الكلامية.

في القسم الثاني لهذه الرسالة سنتعرض إن شاء الله تعالى للتعريف بأهم القائلين بنظرية «الأئمة علماء أبرار» وأصحاب النظرة البشرية العادية إلى مسألة «الإمامة» من حواريي الأئمَّة والرواة المباشرين عنهم، وسنقوم بدراسة آرائهم الكلامية في مسألة «الإمامة» الهامَّة وتحليلها، سنجيب عن السؤال الثالث الذي طرحناه في صدر البحث أعني: ما هي العلامات المميزة للإمامة في القراءة المنسيَّة؟. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مُحْسن كَديوَر

طهران، اردیبهشت، 1385 هـ ش. (نيسان/أبريل 2006م)



مصادر البحث

حسب الترتيب التاريخي للمؤلفين

1 ـ الحسن بن موسى النوبختي، «فرق الشيعة»، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم، النجف، 1355هـ، المطبعة الحيدرية.

2 ـ الشيخ الصدوق، «الاعتقادات»، تصحيح عصام عبد السيد، مصنفات الشيخ المفيد، المجلد الخامس، قم، 1413 هـ

3 ـ ـــــ «كمال الدين»، تصحيح علي أكبر غفاري، قم، 1363 هـ شمسية، مؤسسة النشر الإسلامي.

4 ـ ـــــ، «من لا يحضره الفقيه»، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، طهران 1392هـ، مكتبة الصدوق.

5 ـ ابن الغضائري (أحمد بن الحسين)، «الرجال»، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، قم 1380هـ ق، دار الحديث.

6 ـ الشيخ المفيد، «أوائل المقالات»، تحقيق شيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني، قم 1413هـ، المجلد الرابع من مصنفات الشيخ المفيد.

7 ـ ـــــ، «تصحيح الاعتقاد»، تحقيق حسين دركاهي، قم1413 هـ، المجلد الخامس من مصنفات الشيخ المفيد.

8 ـ ـــــ، رسالة «عدم سهو النبي ﷺ»، تصحيح شيخ مهدي نجف، قم، 1413 هـ، المجلد العاشر من مصنفات الشيخ المفيد.

9 ـ ـــــ المسائل السروية، تحقيق صائب عبد الحميد، قم، 1413هـ، المجلد السابع من مصنفات الشيخ المفيد.

10 ـ أبو العباس أحمد بن علي نجاشي، «الرجال»، تحقيق السيد موسى شبيري الزنجاني، قم 1407هـ، مؤسسة النشر الإسلامي.

11 ـ السيد المرتضى، «الانتصار»، النجف، 1391هـ، منشورات المطبعة الحيدرية.

12 ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، «اختيار معرفه الرجال» (رجال الكشي)، تحقيق محمد تقي فاضل الميبدي والسيد أبو الفضل الموسوي، طهران، 1382هـ ش، منظمة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران.

13 ـ العلامة الحلي، «أنوارالملكوت في شرح الياقوت»، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، قم 1363هـ ش (الطبعة الثانية)، اتشارات بيدار.

14 ـ ______ «خلاصة الأقوال في علم الرجال»، النجف، 1961م.

15 ـ الشهيد الثاني (زين الدين بن علي)، «حقائق الإيمان»، تحقيق السيد مهدي رجائي، قم 1409هـ ق، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

16 ـ الوحيد البهبهاني (محمد باقر بن محمد أكمل)، «الفوائد الرجالية»، النسخة الإلكترونية لبرنامج مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

17 ـ ______، «التعليقة على منهج المقال» (للميرزا محمد بن علي الأسترآبادي)، النسخة الإلكترونية لبرنامج مكتبة أهل البيت عليهم السلام.

18 ـ السيد بحر العلوم (محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي)، «الفوائد الرجالية»، تصحيح محمد صادق وحسين بحر العلوم، طهران، 1363، مكتبة الصادق عليه السلام.

19 ـ أبو علي محمد بن إسماعيل الحائري، «منتهى المقال في احوال الرجال»، قم 1416هـ ق، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

20 ـ الشيخ أسد الله الكاظمي، «**كشف القناع**»، 1317هـ، الطبعة الحجرية.

21 ـ الشيخ عبد الله المامقاني، «**تنقيح المقال في أحوال الرجال**»، النجف، 1350هـ، الطبعة الحجرية.

22 ـ محمد إبراهيم بن محمد حسن الكلباسي، **سماء المقال في علم الرجال**، قم.

23 ـ زكي الدين عنايت الله قهپايي، مجمع الرجال، أصفهان 1384هـ

24 ـ الشيخ آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت.

25 ـ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، بيروت، 1409هـ، ط 4، منشورات مدينة العلم.

26 ـ الشيخ جعفر سبحاني، «**كليات في علم الرجال**»، قم، 1366 هـ ش.، مرز مديرية الحوزة العلمية في قم.

المصادر الفارسية

27 ـ عباس إقبال آشتياني، «**خاندان نوبختي**» (أي أسرة النوبختي)، طهران، 1357هـ ش.، الطبعة الرابعة.

28 ـ ويلفرد مادلونغ، «**مكتبها وفرقه هاى اسلامى در سده ميانه**»، [أي المدارس والفرق الإسلامية في القرون الوسطى]، ترجمه إلى الفارسية جواد قاسمي، مشهد، 1375هـ، بنياد پژوهشهاى اسلامي آستان قدس رضوي.

29 ـ سيد حسين مدرسي طباطبائي، «**مقدمه اى بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسي**» أي: مقدمة على فقه الشيعة ـ الكليات والكتب والمؤلفات، ترجمه إلى الفارسية عن الإنجليزية: محمد آصف فكرت، مشهد، 1368 هـ ش، بنياد پژوهشهاى اسلامي آستان قدس رضوي.

30 ـ ______ مكتب در فرايند تكامل، نظري بر تطور مباني فكري

تشيع در سه قرن نخستين، ترجمه إلى الفارسية عن الإنجليزية: هاشم ايزد پناه، نيوجرسي الولايات المتحدة الأميركية، 1374هـ ش، (التحرير الثاني)، مؤسسه انتشاراتي داروين.

31 ـ ، **ميراث مكتوب شيعه از سه قرن نخستين هجري**، [أي الميراث المدوَّن للشيعة في القرون الثلاثة الأولى]، دفتر أول، ترجمه إلى الفارسية عن الإنجليزية: سيد علي قرائي ورسول جعفريان، قم، 1383 هـ ش، كتابخانه تخصصي تاريخ إسلام وإيران.

المصادر الإنجليزية

- Hossein Modarressi, Crisis And Consolidation In The Formative Period Of Shiite Islam (Abu Jafar Ibn Qiba Al-Razi And His Contribution To Imamite Shite Thought), 1993, The Darwin Press, Inc., Princeton, New JERSEY, U.S.A.

الدلائل المرشدة
في إعادة قراءة «التشيُّع»

محاضرة القاها حجة الإسلام والمسلمين الدكتور الشيخ «محسن كَدِيوَرَ» في 23 تشرين الثاني/نوفمبر 2005م، الموافق لـ 1426هـ في الكلية الفنية بجامعة طهران، ثم دونها من الشريط «محمد سعيد الكاظمي» ونشرت على موقع الدكتور كَديوَر الرسمي.

سؤال تمهيدي: ما هو التشيُّع أساسًا؟

دعونا في البداية نبدأ بطرح سؤال ابتدائي جوهري هو: **ما هو التشيُّع أساسًا؟**

يستتبع هذا السؤال سؤالًا آخر هو: كيف يمكننا أن نجيب عن السؤال الأول وما هو المنهج الذي سنتَّبِعُهُ في إجابتنا؟

تُطْرَح هاهنا عدة أسئلة: كيف وُجِدَ التشيُّع وتكوَّن عبر التاريخ؟ ما هي مقوّمات التشيُّع الجوهرية ومكوِّناته الأساسية؟ ما هي الأمور التي كانت تُعَدُّ أركان التشيُّع في كل عصرٍ من العصور التي مضت؟ هل الأمور التي نعدُّها اليوم أركانَ التشيُّع، كانت تُعَدُّ من أركانه أيضًا فيما مضى، وكانت أركان التشيُّع منذ البداية؟؟ أم أن هذه الأركان تكوَّنت وتطوَّرَت وتحوَّلَت مع مرور الزمن؟

ثمَّةَ مغالطةٌ كبيرةٌ في دراساتنا تتمثَّل في أننا نظن أن الماضين كانوا يفكرون على النحو نفسه الذي نفكر به الآن، وأقول لكم بشكل قاطع ويقيني إن الأمر ليس كذلك. جميع القضايا والعقائد التي نظنها اليوم من أكثر أركان التشيُّع وعقائده أصالةً وأساسيَّةً وذاتيَّةً وجوهريَّةً ـ وكل ما يمكنكم استخدامه من هذه الألفاظ ـ ربما لم تكن مطروحة في القرون الأولى بهذا التركيز أو الأهمية، أو ربما لم تكن مطروحة مطلقًا! إذن أحد

الأسئلة الهامَّة هو: ماذا كانت خصوصيات التشيُّع طوال التاريخ والأمور التي تمايز بها؟

السؤال الثاني الذي يُطرح علينا جميعًا هو: هل نستطيع أن نحدِّد الأمور التي تشكّل جوهر التشيع وذاتياته؟ وأساسًا هل يصح طرح موضوع الذاتي والعرضي في أمر الدين؟ وهل لدينا قاعدة نستطيع بواسطتها أن نفكّك ما هو عرضي عمّا هو ذاتي؟؟ وإذا وجدت مثل هذه القاعدة فما هي صفات التشيُّع الذاتية (الجوهرية)، التي يجب علينا أن نؤمن بها إذا أردنا أن نبقى شيعة. فأولًا علينا أن نثبت نظريًا وجود مثل هذه الأمور الذاتية الجوهرية، ثم بعد ذلك علينا أن نطبقها على التشيع ونسأل ما هي ذاتيات التشيعُّ؟

السؤال الآخر الذي قد يكون سؤالًا هامًا في يومنا هذا: من هو الشخص أو الأشخاص الذين أسسوا التشيُّع؟ لعلنا نستطيع ـ إذا عرفناهم ـ أن نسألهم ما هي الأمور التي تشكل جوهر التشيع وهويته. هل الله تعالى هو الذي أسسه؟ بالطبع هناك من يقول بذلك، ولدينا روايات عديدة نقرأ فيها ما يدلّ على أن هذا المذهب مذهبٌ إلهيٌّ. أم لعلّ النبيّ ﷺ هو الذي أسَّسه، واستخدم له هذا الاسم منذ البداية؟ أم أنّ أولياء هذا المذهب أنفسهم هم الذين أسَّسوه، أي الأئمّة الاثنا عشر، مثلًا الإمام علي أو آل عليّ. إذا استطعنا أن نثبت إحدى هذه الفرضيّات الثلاث: الله، أو الرسول، أو الأئمّة، وافترضنا وجود أمور تشكّل جوهر التشيُّع وذاتياته، استطعنا عندئذ أن نكتشف هذه الذاتيات بمراجعة النصوص الإلهية، أو النبوية أو العلوية أو الولائية.

هناك بالطبع فرضيةٌ رابعةٌ تَرِدُ إلى ذهن الباحث وهي أن

يكون التشيُّع من الأساس قد أسَّسه بعض العلماء ولم يؤسسه اللهُ ولا الرسولُ ولا حتى عليٌّ والأئمةُ من بنيه. أي إن جماعةً من العلماء، استنتجوا، خلال مقارنتهم أنفسهم ببقية المسلمين، أن لديهم أمورًا يتميَّزون بها عنهم، أو يختلفون بها عن سائر المسلمين، وقد تكوَّنت هذه الاختلافات والتمايزات تدريجيًّا عبر الزمن.

انتبهوا بدقة إلى أن نتيجة الفرضيات الثلاث الأولى، تختلف كثيرًا عن نتيجة الفرضية الرابعة الأخيرة، هذا إن لم نقل إن نتيجة الفرضيتين الأوليين أيضًا تختلف عن نتيجة الفرضية الثالثة [الفرضية التي تقول إن الأئمَّة هم الذين أسسوا المذهب].

بعد الإجابة عن هذه الأسئلة، يُطْرَح السؤال الأساسي التالي: هل لدينا أساسًا الحق في إعادة النظر في مذهبنا؟ وإذا كان لدينا هذا الحق فإلى أيِّ حدٍّ يُسْمَح لنا بمراجعة أمور المذهب وإعادة التفكير فيها؟

في الغالب، إن أول ما سنواجهه من سؤال حول إعادة التفكير هذه هو: ما دليلك على أن ما تقوله هو التشيُّع فعلًا؟ وإذا اعتقد شخصٌ ما بشيءٍ آخر فهل يمكن اعتباره شيعيًا أيضًا؟

من الواضح أن جوابي عن سؤال: هل نملك الحق أساسًا بإعادة النظر في مذهبنا؟ هو نعم، وإلا لما طرحتُ هذه الأبحاث، ولما أعلنت بصوت عال أن علينا إعادة التفكير. ولا أدَّعي هنا أنني وصلت إلى آخر الطريق، وإنما الذي توصَّلْتُ إليه هو أننا لا بد أن نسير في هذا الطريق، وأن هذا الطريق سوف يتعمَّق أكثر فأكثر من خلال البحث والحوار.

الدلائل المرشدة في إعادة قراءة التشيُّع

إذا كان الأمر كما مرّ، فما هي الإشارت والدلائل المرشدة لنا في عملية إعادة النظر هذه وتفكيك الحاشية عن المتن؟

يمكن أن تشتمل هذه الدلائل الموجِّهة على عدة أمور:

الدليل المرشد الأول في هذا الصدد هو القرآن، ذلك أن التشيُّع أيًا كان أمره هو في النهاية ليس سوى فرع للإسلام. ومعلومٌ أن حجر الزاوية في الفكر الإسلامي هو القرآن الكريم. بناء عليه إذا وجدنا بين عقائدنا الرائجة شيئًا لا يتَّفق مع الضوابط القرآنية، أو وجدنا في عقائدنا أمورًا قد أخذت في المذهب حجمًا كبيرًا ليس لها مثله في القرآن، أدركنا أن ثمَّة خطًأ أو خللًا في عقيدتنا وأنها تحتاج إلى تعديل أو إصلاح أو تصحيح حتى تتطابق مع تعاليم الكتاب الكريم. وكنموذج على ذلك، طريقة فهم الشفاعة التي راجت وشاعت بين الشيعة اليوم، والتي لا تتفق أبدًا مع يوجد في القرآن حول الشفاعة. لا أقول إن الشفاعة ليس لها أصل قرآنيٌّ، وإنما أقول إن ما للشفاعة من حجم ووزن في التشيُّع اليوم، ليس هو الحجم والوزن الذي يطرحه القرآن قطعًا. إن المحور الأصلي في القرآن هو **«التوكل» على الله مباشرة**، والشفاعة الموجودة في القرآن **«حاشية»** على **«متن»** **«التوكل»**. أما اليوم، فقد أصبح التوكل **«حاشية»** صغيرة جدًا على **«متن»** في غاية الكِبَر باسم الشفاعة! أي بالضبط: تم تغيير موضع الحاشية والمتن، فصار المتن حاشيةً والحاشية متنًا! ويبدو لي أن الأمور التي حلَّت فيها **«الحاشية»** محل **«المتن»** في عقائدنا المذهبية الرائجة، ليست بالقليلة. وكلامي كله يدور حول كيفية الوصول إلى محور التعادل في هذا الأمر. إذن الطريق الأول هو مقارنة عقيدتنا بتعاليم القرآن.

المعيار الثاني أو الدليل المرشد الثاني في هذه المباحث هو «**العقل**». ولحسن الحظ، رغم كل الخرافات الكثيرة التي فُرِضَت على مذهبنا، إلا أن «**العقل**» قد أُعْطِيَ حقَّهُ في مذهبنا أكثر مما أُعطي في بقية المذاهب. ومعلوم أن أحد الأدلة الأربعة في الفقه الشيعي هو «**العقل**».

المعيار والدليل الموجِّه الثالث الذي نملكه لإعادة قراءة التشيُّع من جديد هو السنة الباقية عن النبي ﷺ. بالطبع ثمَّة اختلاف حول ما الذي يُعَدُّ سُنَّةً وما الذي لا يُعَدُّ سُنَّةً، ورغم أن لدينا علومًا تبحث في هذه القضايا إلا أن حدود السنَّة ليست واضحة تمامًا مثل وضوح القرآن؛ فهناك اختلافات بين المذاهب الإسلامية، بل في داخل المذهب الواحد، حول ما يمكن اعتباره سنَّةً معتمدةً وما لا يمكن اعتباره كذلك.

المصدر الموجِّه الرابع الذي يمكن أن يُذكر أيضًا في هذا المجال هو ما ورد عن الإمام عليٍّ وعن آل عليٍّ مثل كتاب «**نهج البلاغة**»، هذا رغم أن مشكلات هذا المصدر ليست بأقل من مشكلات المصدر الثالث. بالطبع فإن فترة كتابة «**نهج البلاغة**» أقل من فترة كتابة كتب الروايات، إلا أن مشاكل هامَّة أيضًا وجدت طريقها إلى هذا المصدر.

يعطينا المصدر الموجِّه الأول لإعادة قراءة التشيع خطوطًا عريضة. المصدر الموجِّه الثاني الذي هو «**العقل**» ليس له لسان لفظيٌّ ـ كما يُقال في الاصطلاح، لذا فهو يحمل معه خصائص جميع المصادر غير الملفوظة. وفي المصدر الموجِّه الثالث أي «**السُنَّة النبويَّة**» مشاكل تمت الإشارة إليها. أما المصدر الموجِّه الرابع فهو يعاني مشكلات إضافية وهي أن أشخاصًا قد وجدوا في التاريخ بشكل تدريجيّ كانوا يروِّجون أفكارهم باسم الأئمَّة ـ

أي بنسبة أفكارهم كذبًا إلى الأئمَّة لتروج بين الشيعة ـ وذلك إما بدافع المغالاة في المحبَّة وإما بدافع الطمع وطلب الدنيا، وقد عُرف هؤلاء في التاريخ باسم «الغُلاة» أي الذين يغلون في حق الأئمَّة وباسم «المُفَوِّضة» أي الذين يقولون إن الله تعالى فوَّض بعض الأمور إلى الأئمَّة. وقد قام هؤلاء الناس بإنتاج أدبيات كبرة، ورغم أنهم واجهوا في عصرهم محاربة شديدة لا هوادة فيها شنها عليهم علماء الشيعة في عصرهم، إلا أن أولئك الغلاة والمفوِّضة تمكنوا، في مقاطع تاريخية لاحقة، من السيطرة على الساحة الفكرية وقاموا بأعمال خطيرة جدًا على مدى قرن من الزمن تقريبًا، ليست خطيرة من ناحية العمق بل من ناحية الحجم. الأحاديث التي قام أولئك «الغُلاة» بوضعها كانت أحاديث ذات ظاهر قابل للتوجيه جدًا. وقد تركزت نشاطاتهم في مجال العقائد أكثر من أي مجال آخر، وطرحوا أفكارًا، رغم أنها كانت تُعَدُّ في ذلك الحين غُلوًّا إلا أنها لم تَعُد تُعْتَبر كذلك في العصور المتأخرة، بل أصبحت تُعَدُّ من عقائد المذهب الأساسية! أنقل لكم مثلًا كلامًا لأحد علماء الرجال مفاده أن عقائد «الغُلاة» تحوَّلت بالتدريج في القرنين الثالث والرابع إلى عقائد المذهب لتصبح بعد حوالى عشرة قرون من ضروريات المذهب وعقائده الجوهرية الأساسية[1]!

الشيخ الصدوق هو أحد العلماء الذين دوَّنُوا أحد كتب

---

(1) يشير إلى العلامة آية الله المامقاني (ت1350هـ) الذي قال في مقدمة كتابه الرجالي الضخم (**تنقيح المقال في علم الرجال**) [1/ 226]: ((وتلخيص المقال إن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدودًا في العهد السابق من الغلو..)). (المترجم)

الحديث الأربعة الأساسية لدى الشيعة [الإمامية]. وقد ذكر في زمنه مؤشِّرَين على الغلو[1] وقال إن كل من كانا فيه، فإن ذلك يدلّ على أنه من «الغُلاة». وهنا يكمن الأمر المثير جدًا واللافت للانتباه والذي يستدعي التأمُّل: وهو أن كلا **المؤشِّرين اللذين ذكرهما يمثِّلان اليوم قلب العقيدة الشيعية ولُبَّها!** ومن الجهة الأخرى فإن كتابة الأحاديث المذهبية إنَّما تمَّت بعد سيطرة هذا التيار الفكري، أي حدثت في الزمن الذي كان الغلاة فيه قد قوي أمرهم جدًا، واستطاعوا أن ينفذوا إلى قلب العقيدة الشيعية وصلبها.

ليس أمامنا من مندوحة إذن سوى القيام بعملية جراحية دقيقة جدًا، عملية تشبه العمليات الجراحية التي تجرى على الدماغ والقلب، وتكون حرجةً وتحتاج إلى دقَّة بالغة.

وخلافًا لما يُقال حول **«التشيُّع العلوي والتشيُّع الصفوي»**[2] وما يُذكر من أن التحقيق التاريخي يُظهر أن العلامة

---

(1) المؤشران الدالان على الغلو اللذان ذكرهما الشيخ الصدوق كانا: نفي السهو عن النبي والأئمة، و اتهام مشايخ قم بالتقصير بحق الأئمة. (المترجم)

(2) «التشيُّع العلوي والتشيُّع الصفوي» عنوان كتاب ألفه بالفارسية المصلح الإيراني المناضل المرحوم الدكتور «علي شريعتي» في الستينيات من القرن الماضي، وأثار حين نشره عاصفة من الآراء بين موافق ومخالف، ووصل الأمر إلى حد اتِّهام أحد الآيات الكبار من المراجع التقليديين، للدكتور شريعتي بأنه ناصبيٌّ غير طاهر المولد واعتبار مرجع آخر أن كتابه من الكتب الضالة التي تحرم مطالعتها. هذا وقد تُرْجِم الكتاب إلى العربية في التسعينيات من القرن الماضي. (المترجم)

المجلسي في القرن العاشر أو الحادي عشر الهجري هو الذي قام بعملية تحويل التيار الشيعي المغالي المُهَمَّش إلى متن التشيُّع وقلبه، **فإن الحقيقة هي أن كل ما تم في هذا الصدد إنما تمَّ في القرون الخمسة الأولى.**

ماذا تعني كلمة «الشيعة»؟

نصل بعد تلك المقدمات إلى سؤال آخر هو: «**ماذا تعني كلمة الشيعة**»؟؟ إن لفظة «**الشيعة**» لغويًا لفظة حيادية، لا تحمل معنى إيجابيًا ولامعنى سلبيًا، وقد استُخدِمت هذه اللفظة في زمن النبي ﷺ أيضًا. وسأدرس هنا معناها اللغوي ومعناها القرآني أيضًا. لقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم على نحو الإضافة (مضاف ومضاف إليه) وعلى نحو غير مضاف، إما بصيغة المفرد وإما بصيغة الجمع.

ابتداءً دعونا نرى معنى التشيُّع لغةً. «**التشيُّع**» مصدرٌ على وزن «**تفعُّل**»، مِنْ شَاعَ: إذا تفرَّق وامتزج بشي آخر، فمثلًا يُقال: شَاعَ اللَّبَنُ فِي المَاءِ إذَا تَفَرَّقَ وَامْتَزَجَ بِهِ.

ومن الجهة الأخرى، فإن لكلمة «**الشيعة**» معنيين: الأول الفرقة والجماعة أو الطائفة، والثاني: الأتباع والأنصار. فالتشيُّع على المعنى الأول هو التحزُّب فرقًا وجماعات، فإذا أضيف التشيُّع إلى اسم آخر أخذ المعنى الثاني، أي الأنصار والأتباع كأن يُقال مثلًا: شيعة أبي سفيان، وشيعة علي بن أبي طالب. إذن تلاحظون أن الكلمة في ذاتها ليس لها أي مدلول إيجابي أو سلبي.

وقد وردت لفظة «**الشيعة**» في القرآن الكريم على المعنيين المذكورين، قال تعالى: ﴿۞ وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ

﴿لَإِبۡرَٰهِيمَ ٨٣﴾ [الصافات: 83]، وهذا من أجمل استخدامات كلمة «الشيعة» في القرآن. وسياق الآية جاء ضمن عرض قصة نوح في الآيات من 79 إلى 84 من سورة الصافات، كالتالي: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٖ فِي ٱلۡعَٰلَمِينَ ٧٩ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٨٠ إِنَّهُۥ مِنۡ عِبَادِنَا ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٨١ ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ ٨٢ ۞ وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبۡرَٰهِيمَ ٨٣ إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٍ ٨٤﴾ [الصافات: 79 ـ 84]. إذن إبراهيم عليه السلام كان من «شيعة» نوح عليه السلام، بمعنى أنه كان من أتباع نهج نوح والسائرين على طريقه.

في سورة مريم نجد استخدامًا مختلفًا لكلمة «الشيعة» حيث نقرأ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمۡ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ عِتِيّٗا ٦٩﴾ [مريم/ 69]، أي كل فرقة أو جماعة.

فكلمة «الشيعة» إذن استُخْدِمت في القرآن على كلا المعنيين: معنى الفرقة والطائفة، ومعنى الأتباع والأنصار.

الموضع الآخر الذي استُخْدِمت فيه كلمة «الشيعة» هو سورة القصص، وهذا الاستخدام قريب جدًا من بحثنا هنا. كان أحد أنبياء الله ـ وهو موسى كليم الله ـ يمر خائفًا في مدينة مَدْيَن، فرأى مشهد اقتتال بين شخص سبطي وآخر قبطي. فطلب الذي كان من أتباع موسى العون منه فتقدَّم موسى لنصرته، واستخدمت الآية 15 من سورة القصص كلمة «الشيعة» مرتين على النحو التالي: ﴿وَدَخَلَ ٱلۡمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفۡلَةٖ مِّنۡ أَهۡلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيۡنِ يَقۡتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنۡ عَدُوِّهِۦۖ فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنۡ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ قَالَ هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّهُۥ عَدُوّٞ مُّضِلّٞ مُّبِينٞ ١٥﴾ [القصص: 15].

كلمة «الشيعة» اليوم لا تستخدم بمعنى الفرقة بل بمعنى «الأتباع»، إذن هي مرتبطة بما تُضاف إليه، لذا لا يمكننا أن

نحصل على شيء هام انطلاقًا من لفظة «الشيعة» وحدها، لذلك نقول: شيعة عليٍّ، الشيعة الجعفرية، الشيعة العلوية، والشيعة الحسينية.

أوَّلُ مرَّةٍ استُخْدِمت فيها كلمة «الشيعة»، كانت في زمن النبي ﷺ، لكننا لا ندري هل كان ذلك الاستعمال للكلمة على نحو الاسم الخاص (العَلَم) أم على نحو الاسم العام؟ وردت الكلمة في عدد من الروايات، وهي روايات كثيرة مما يسمح بالتأكد من صدور هذه اللفظة. لقد استخدم النبي ﷺ تلك اللفظة لكن ليست مجرَّدة من الإضافة بل مضافة دائمًا. فمثلًا ورد عن النبيِّ ﷺ عبارات فيها «شيعة علي» كحديث «شيعة عَلِيٍّ هم الفائزون» مثلًا. **ولم نجد حديثًا واحدًا وردت فيه لفظة «الشيعة» مجرَّدة من كلمة عليّ، أو قُصِدَ بها هذه الطائفة أو الفرقة المعروفة اليوم، ولايمكن نسبة مثل هذا الأمر إلى النبي ﷺ.**

وحتى في «نهج البلاغة» وردت هذه الكلمة بمعنى أتباع عليٍّ وأنصاره كما في الخطبة 218، ولكنها لم ترد بصورة مجرَّدة. وقد جاء في ذلك النص أن شخصًا سأل الإمام علي يوم وقعة الجمل: ما الذي جرى؟ فأخذ الإمام يشرح له. وجاء خلال عباراته قوله: «**وَوَثَبُوا عَلَى شِيعَتِي فَقَتَلُوا طَائِفَةً مِنْهُمْ غَدْرًا**».

أول مَنْ أُطلِقَ عليهم «شيعةُ عَلِيٍّ» كانوا أربعة أفراد: سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ وَأَبُو ذَرٍّ الْغِفَارِيُّ وَالْمِقْدَادُ بْنُ الأَسْوَدِ الْكِنْدِيُّ وَعَمَّارُ بنُ يَاسِرٍ. كان هؤلاء يعتقدون أن قيادة المسلمين بعد النبي ﷺ حقُّ عَلِيٍّ، وكانوا يدافعون عن هذا الأمر ويجاهرون به علانيةً.

خصوصيَّةُ عليٍّ الأساسية التي كان يؤكد عليها أولئك النفر الأربعة، كانت أفضليَّةَ عليٍّ على كل من سواه بعد النبيِّ ﷺ. يمكن اعتبار هذه المسألة الشرارة الأولى التي تدل على تمايز هذه الفرقة عن الآخرين. إذن ربما كان من المعقول أن نسأل هؤلاء: ما معنى أن يكون الشخص شيعيًا؟

إذن علاوة على المصادر أو الدلائل الأربع المذكورة (المرشدة في عملية إعادة قراءة التشيُّع)، لدينا هؤلاء الأشخاص الأربعة أيضًا الذين يمكن الاستنارة بهم في هذا المجال. وبالطبع، لقد وُجِد في المراحل التالية أيضًا أشخاصٌ من صحابة الأئمَّة يمكن أن نسألهم ذلك السؤال مثلُ «**كُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ النَّخَعِيِّ**» الذي كان من أصحاب أمير المؤمنين عليٍّ نفسِه، وكذلك «**مَالِكٍ الأَشْتَرِ النَّخَعِيِّ**» الذي كان أيضًا من صحابة أمير المؤمنين، ومثل «**أبي أيوب الأنصاري**» و«**أبي حمزة الثمالي**» و«**زرارة بن أعين**» و«**محمد بن مسلم**» و«**هشام بن الحكم**»، فهؤلاء كانوا جلساء الأئمَّة وأتباعهم الأوفياء، وكانوا من علماء زمانهم بالطبع، وأصحاب مؤلفات. وبالطبع فإن كتب أولئك الأجلاء وصلت إلينا أيضًا بصورة كتب حديث ورواية، وتُطرح في كلام أولئك الصحابة المشكلات ذاتها المطروحة بشأن السنة النبوية وسنة الأئمة التي أشرنا إليها فيما سبق.

إلى هنا عرفنا كيف استُخدِمَت لفظة «**الشيعة**»، وقد بدأ يُفهم بالتدريج من هذه الكلمة أن المقصود منها «**شيعة عليّ**» تحديدًا حتى ولو لم يُذْكَر اسم عليٍّ بعدها. فالشيعة معناها أتباع علي، وأهم ما ينبغي بحثه في هذا الموضوع هو أن نرى ما هي الخصائص والميّزات التي كانت لِعَلِيّ والتي علينا متابعته فيها إذا أردنا أن نبقى شيعةً.

خصائص التشيُّع الإمامي التاريخية

يمكننا أن نرجع إلى بعض الكتب كنص تمهيدي للاطلاع على حقيقة التشيُّع التاريخي. مثلًا يمكننا أن نقرأ مادة «التشيُّع» في دائرة معارف الشيعة، وهي دائرة معارف لا تزال غير مكتملة بعد، لنطلع على معلومات عامة وكلّيّة بشأن هوية التشيع. إذا ذهبنا إلى مادة «التشيُّع» في حرف التاء من الموسوعة، قرأنا ما يلي: «**التشيُّع هو الاعتقاد بالخلافة المباشرة لعلي بن أبي طالب بعد النبيّ ﷺ**». إذن تلاحظون أن هذا الأمر يشكل أهم خصوصية من خصائص التشيُّع. ثم تضيف تلك الموسوعة قائلةً: «**والقول بعصمة الأئمّة الاثني عشر والقول بنصب الإمام علي إمامًا في غدير خم**»، وهكذا تواصل الموسوعة ذكر سائر الأمور.

لكن البحث والتحقيق التاريخي قد يعطينا نتيجة تختلف عما ذَكَرَتْهُ الموسوعةُ، بيد أن الأمر الذي لا سبيل إلى إنكاره هو أن التشيُّع يعني اتّباع عَلِيٍّ بن أبي طالب، وأهمُّ أمْرٍ وجده أولئك الشيعة الأوائل في عَلِيٍّ هو اعتقادهم بأنه كان يجب أن يلي خلافة النبي ﷺ بعده مباشرةً. لكنني أنا وأنتم اليوم، عندما نعيد قراءة تلك الواقعة من جديد، ربما يكون الأمر الذي يشغل ذهننا أكثر من تأكيدنا على خلافته المباشرة للنبي هو سؤال: لماذا كان عليٌّ أفضلَ المسلمين بعد رسول الله؟ أية خصوصيات كانت في شخصية عليٍّ جعلت من سلمان، ذلك الشخص الذي خبر الدنيا وما فيها أحد أتباع عليٍّ؟ أيُّ شيء وجده أبو ذر في عليٍّ دعاه إلى أن يكون من أتباعه؟ ربما لم تعد اليوم لموضوع الخلافة المباشرة أو غير المباشرة لعليٍّ تلك الأهمية التي كانت لها في التاريخ. للمرحوم «مرتضى مُطَهَّرِي» في كتابه «الإمامة

والقيادة (أو الزعامة)» كلام بهذا المضمون: قبل 1400 عام وقع نزاع بين مسلمي صدر الإسلام حول خلافة النبي ﷺ، ومثل هذه القضايا تحصل بين جميع البشر في جميع الأمم، فعندما يرحل عن الدنيا شخص عظيم، يقع في الغالب خلاف ونزاع حول من يخلفه، ولكن مهما كان أمر ذلك النزاع، فإنه يبقى نزاعًا تاريخيًا محضًا. فهل اخترنا لأنفسنا اسمًا مذهبيًا استنادًا إلى ذلك النزاع التاريخي؟ وما الذي ينبغي لنا فعله اليوم؟ في الواقع إن موضوع الخلافة المباشرة لعلي بعد رحلة النبي ﷺ ليست هي العلامة الفارقة بين التشيُّع والتسنُّن اليوم. نعم ذلك النزاع يشكل نقطة تمايز تاريخي بين الفريقين، ولكنه ليس تمايزًا اليوم، بل لدينا اليوم اختلافٌ أكثرُ أهمّيّةً بكثير، وهو الشيء الذي أعتقد أنه ينبغي أن نستفيد من مجموع قراءاتنا ومطالعاتنا للبحث عنه ألا وهو كيف يكون الشخص «شيعة عَلِيّ»؟ لننظر ماذا رأى أولئك الصحابة الأربعة الذين شكلوا الشيعة الأوائل، في عَلِيّ؟!

لكن قبل بحث هذا السؤال، أريد أن أبيِّن **السمات والخصائص التاريخية للتشيُّع، أو سمات وخصائص التشيُّع التاريخي، التي اتصف بها التشيُّع [الإمامي] طوال التاريخ؟**

إن أهم تلك المميزات أو الخصائص هي الاعتقاد بوجود أشخاص باسم الأئمة وبالخصائص التالية:

1) هم أشخاص غير النبي ﷺ يعلمون علم الغيب.
2) أشخاص غير النبي ﷺ يتمتَّعون بالعصمة.
3) أشخاص غير النبيّ ﷺ منصوبون مِنْ قِبَلِ الله.
4) حدثت بينهم قضية باسم «الغَيْبَة».

وهذه الاعتقادات الأربعة تختلف تمامًا عما يعتقده سائر

المسلمين [الذين يحصرون الأمور الثلاثة المذكورة بشخص النبي ﷺ فقط لاغير]. إذن كان الشيعة الإمامية، في تحققهم التاريخي، هم أولئك الفريق من المسلمين الذين اعتقدوا بتلك الأمور الفارقة الخاصة. أي اعتقدوا أولًا بأن الأئمّة يعلمون الغيب، أي يقولون إن الإمام لديه إمكانية الوصول إلى مصدر للمعرفة يتجاوز تمامًا المصادر العادية المتاحة لسائر العلماء، فلديه علمٌ ما وراء طبيعي. ويقولون إن الإمام يتمتع بخاصية ثانية أيضًا غير متاحة لأي فرد آخر من البشر، وهي «العصمة». وثالثًا: الإمام يتمتَّع بدليل خاص على إمامته وهو نصب الله تعالى له في هذا المقام من خلال حكم إلهي تشريعي. وأيًا كانت تفاصيل ذلك المقام الذي نُصِب فيه الإمام، حتى ولو لم تكن تلك التفاصيل معلومة لنا، أي لا نعلم بالضبط هل «الإمامة» زعامة وقيادة سياسية أم هداية معنوية أم هداية تشريعية فحسب، أيًا كان الأمر فإن الإمامَ، على كل حال، منصوبٌ مِنْ قِبَل الله تعالى [وبالتالي فهو كالنبيّ ﷺ مفترض الطاعة على البشرية جمعاء]. ثم في المرحلة الرابعة لدينا أمرٌ باسم «الغَيْبَة».

أما المسلمون الآخرون فلا يؤمنون بوجود تلك الأمور والخصائص لأي شخص غير النبي ﷺ. وبالطبع فالأمر الرابع ليس له، أساسًا، مصداقٌ بشأن النبي ﷺ.

وطرَحَ بعضُهم عقائدَ أخرى أيضًا بوصفها خصائص تميِّز التشيُّع وهي الاعتقاد بالبداء والقول بالرجعة، وطُرِحَتْ أيضًا بعض الاختلافات في بعض الأحكام الفقهية، لكن يوجد نظيرٌ لتلك الاختلافات بين مذاهب أهل السنة ومدارسهم الكلامية والفقهية نفسها، وبالتالي لا يمكن اعتبارها علامات فارقة للتشيُّع، لذا لايبدو لنا أن مثل هذه القضايا تُعَدُّ مسائل ذات

أهميّة خاصّة، أما تلك الأمور الأربعة التي أشرنا إليها أعلاه فهي تمثل فعلًا المميزات التاريخية للتشيُّع.

إذن أمامنا الآن هذه المميزات التاريخية، [وعلينا أن نفحصها ونمحّصها].

القراءات المختلفة للتشيُّع

إن سؤالنا هو: هل نستطيع اليوم أن نمحّص مميِّزات التشيُّع الفارقة تلك ونعيد النظر فيها؟ هل يمكن للشخص أن يبقى شيعيًا دون أن يؤمن بتلك المميِّزات الخاصّة، أو دون أن يرى لها ذلك الحجم الذي أعطاه لها مَنْ مضى مِنَ الشيعة؟

هنا أريد أن أفتح هلالين وأعتقد أن ما بينهما مهم جدًا. لقد وصلت الماركسية في مسيرتها التاريخية إلى أماكن تم فيها طرح أسئلة حول ذلك المذهب الفكري، أجد في تلك الأسئلة عبرةً ودرسًا بليغًا لي في بحثي الديني والمذهبي الذي أقوم به هنا.

إن اختلاف الماركسية التي كانت قبل 70 عامًا عن الماركسية قبل خمسين عامًا ثم عن الماركسية في العشرين سنة الماضية اختلاف كبير إلى درجة تستدعي التساؤل: إذا كان «إنجلز»[1] ماركسيًا، وكان «لينين» ماركسيًا، فهل يمكننا أن نعتبر «ماركوزه»[2] ماركسيًا أيضًا؟؟ وهل يمكننا أن نسمي

(1) يقصد الفيلسوف الألماني (1820 ـ 1895م) Friedrich Engels الذي يُعد المؤسس الأول ـ بمعية «كارل ماركس» ـ للفكر الشيوعي، وقد أصدرا معًا ما عرف بالمانيفستو أو البيان الشيوعي في لندن عام 1884م. (المترجم)

(2) يقصد الفيلسوف الأميركي الألماني الأصل Herbert Marcuse (1898 - 1997) الذي كان لنظرياته الماركسية الفرويدية تأثير =

«ألتوسير»[1] ماركسيًا أيضًا؟؟ ما هو جوهر الماركسية؟؟ قبل سنوات معدودة كانت المادية التاريخية، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) والنظرية الاقتصادية الخاصة تمثل جوهر الماركسية وهويتها وأساس فكرها. أما اليوم فنحن نرى أن كل تلك النظريات والمبادئ قد أعيد النظر فيها؛ فاليوم لدينا ماركسية لا تؤمن بالمادية الديالكتيكية، وربما رأينا بعد مدة ماركسيًا آخر لا يؤمن بالمادية التاريخية أيضًا، ويقول إن الناس لم يقرؤوا كتابات كارل ماركس الإيديولوجية الألمانية، لأن الماركسية عندما طُرحت في العالم، لم تكن تلك الكتابات قد انتشرت بعد، ويقول إن لديه قراءة أخرى يمكنه تقديمها للماركسية. وتلاحظون كيف ظهر فجأة في تلك النحلة [أي الماركسية] شخص باسم «هابرماس»[2] لا يشبه «ستالين» ولا «إنجلز» في شيء، وترون كاتبًا آخر لديهم يقول إن «بوبر»[3] الذي ألف

= كبير في حركة اليسار الطلابية في أوروبا في الستينيات من القرن الماضي. (المترجم)

(1) يقصد الفيلسوف الفرنسي Louis Althusser (1918 - 1990) الذي اشتهر بمحاولته الإدماج بين الماركسية والمذهب البنيوي، وأكد أن المذهب السائد للماركسية اعتمد على كتابات ماركس الأولى وأغفل كتاباته التي كتبها في آخر حياته عندما نضجت أفكاره أكثر، ولا سيما كتابه الشهير رأس المال. (المترجم)

(2) يقصد الفيلسوف والمنظر الاجتماعي الألماني المعاصر Habermas من دعاة الديمقراطية. (المترجم)

(3) يقصد الفيلسوف البريطاني من أصل نمسوي: Sir Karl Popper (1902-1994) الذي كان من نُقَّاد الماركسية ولا سيما حتميتها التاريخية، وكان من أنصار ما وراء الطبيعيات اللاحتمية، وألف عام 1945م كتابه الشهير The Open Society and Its Enemies أي: المجتمع المفتوح وأعداؤه. (المترجم)

كتاب **«المجتمع المفتوح وأعداؤه»** لم يكن قد قرأ النصوص الماركسية الأصلية، وأن ما نقده في كتابه ليس هو الماركسية، بل الماركسية شيء آخر! أي بالضبط المسألة أو السؤال نفسه الذي نجده مطروحًا أمامنا اليوم، وهو: ما هو جوهر هذه المدرسة الفكرية أو ما هي أركانها الذاتية الأساسية؟ وإلى أي حد أستطيع أن أعيد النظر فيها؟

هذا السؤال مطروحٌ اليوم بشأن المدارس الفكرية البشرية، وبشأن المسيحية أيضًا. ففي المسيحية ثمة سؤال يقول: من هو الكاثوليكي؟ ما تعريفه؟ من هو المسيحي؟ يعني من الذي يُعَدُّ مسيحيًا؟ مهما بحثتَ وتأمَّلْتَ تجد أنك في النهاية تصل إلى نتيجة تقول إن المسيحي هو ببساطة الذي يؤمن بالمسيح. أما كيفية هذا الإيمان فيمكنها أن تتفاوت وتختلف.

إن ما أريد قوله هو أن معنى أن يكون الشخص شيعيًا هو أن يؤمن بعَلِيٍّ، أي يؤمن بفهم عَلِيٍّ ورؤيته للإسلام. أما بقية العقائد التي تكونت عبر التاريخ فهي رأي العلماء الذين مضوا. أنا أيضًا أمتلك الحق في أن أفهم عَلِيًّا حسبَ ما وجدته فيه.

إذا تفحصنا فكر علماء الشيعة لاحظنا أن جميع الخصائص والمزايا التي كانت في عليّ لم تبرز ـ كما يجب وبالشكل الكافي ـ لدى الشيخ الصدوق مثلًا. وما برز في نظره من جوانب شخصية علي أمور كانت تتطابق مع المعارف السائدة في عصر الشيخ الصدوق. ولا يوجد أي دليل يثبت أن الشيخ الصدوق كان أكثر تشيُّعًا مني. وإذا قارنّا الشيخ المفيد بالشيخ الصدوق لاحظنا أن الشيخ المفيد انتقد رؤى وعقائد الشيخ الصدوق، أي كانت للشيخ المفيد أيضًا قراءته للإمام عَلِيٍّ وللأفكار والآداب العَلَوية، حسب فهمه

لها. هكذا نجد الأفهام تختلف طوال التاريخ حتى نصل إلى العلامة المجلسي ثم إلى العلامة الطباطبائي[1]، ونصل بعد ذلك إلى زمننا.

إذن ليس هناك أي عيب أو خطأ في أن نسأل الذين يقولون إن العقائد الفلانية تمثل جوهر التشيع وضرورياته الذاتية: **من أين أتيتم بهذه الضروريات الذاتية؟** بل حتى يمكننا أن نسأل الذي يقول هذه أصول الدين: من أين أتيت بهذه الأصول؟ هل وردت هذه الأصول في مصدر أصيل على هذا النحو حيث تم النص على هذا العدد بوصفه أصول الدين؟ تلك الثلاثة[2] وذانك الاثنان[3]؟ ليس لدينا نص، ليس لدينا آية. إن ما نستطيع قوله بكل يقين وجزم هو أن معنى كون الشخص مسلمًا: هو أن يؤمن بالمبدأ والمعاد من خلال شخص خاص اسمه محمد بن عبد الله ﷺ، ومعنى كون الشخص شيعيًا أن يؤمن بالمبدأ والمعاد وبالنبي ﷺ طبقًا للرؤية والرواية العلوية لتلك الأمور. لا نملك شيئًا أكثر من ذلك. أما ما هي مقوّمات التشيع؟ فعلينا أن نبحث فيها نقطة نقطة.

فإذا وصلنا بعد البحث إلى نتيجة تقول إن أركان التشيُّع لم تكن واحدة طوال التاريخ، أو إن حجم وأهمية بعض الأحكام والاعتقادات في التشيُّع لم يكن كذلك دائمًا أي لم يكن لتلك القضايا والاعتقادات مثل هذا الحجم والأهمية ذاتها قديمًا أو

---

(1) يقصد العلامة الفيلسوف آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي رحمه الله صاحب تفسير الميزان في عشرين جزءًا، الذي توفي عام 1412هـ. (المترجم)

(2) التوحيد والنبوة والمعاد.

(3) العدل والإمامة.

في البدايات، أمكننا القول: لا يحقّ لأحد أن يقول إن «التشيُّع» هو هذا الذي قاله العلماء فحسب.

إذا استطعتُ أن أثبتَ أن قراءتي للتشيُّع مستمدَّةٌ من المعايير والمصادر التي ذكرتُها، أي أن أقول إن قراءتي للتشيع قرآنية وعقلية ونبوية وعلوية، فإن هذا يكفي لي؛ ويحقُّ لي عندئذٍ أن أقول إن بعض ما نراه من قراءة تاريخية للتشيُّع ليس في الواقع قراءة قرآنية له ولا عقلية ولا نبوية ولاعلوية [أي بعبارة أخرى إن تلك القراءة التاريخية للتشيُّع لاتتطابق مع القرآن ولا مع العقل ولا مع السنَّة النبويَّة ولا مع سيرة وأقوال أمير المؤمنين عَليّ بن أبي طالب].

إذا أردنا أن نقوم بمطالعة ابتدائية للتشيُّع التاريخي يمكننا أن نقرأ كبداية كتابًا بعنوان «**گوهر مراد**» أَلَّفه «المُلاّ عبد الرزاق اللاهيجي» في القرن الحادي عشر الهجري، وهو كتاب معتمد وقد قرأ التشيُّع بشكل عقلاني.

والكتاب المناسب الآخر هو «**تجريد العقائد**» للخواجة نصير الدين الطوسي. ولعله أكثر كتاب في عالم الإسلام حظي بشروح وحواشٍ.

بالطبع مشكلتنا الأساسية في بحثنا هي القرون الثلاثة الأولى، ولانملك للأسف إلا القليل جدًا من المؤلَّفات الكاملة التي دُوِّنَتْ في القرون من الأول إلى الثالث، بل قد لا نملك أصلًا أي مؤلَّف كامل كُتِبَ في القرن الأول ووصل إلينا، ومعظم ما وصل إلينا من كتب قليلة يرجع إلى أواخر القرن الثاني وإلى القرن الثالث، وبالتالي فأمامنا صعوبة في البحث عن نصوص تعود إلى القرون الثلاثة الأولى.

إلى هنا بيَّنْتُ فرضِيَّتي: يمكننا أن نكون شيعة وفي الوقت ذاته نعيد النظر في التفكير الشيعي السائد.

كيف ذلك؟ وإلى أي حدٍّ نستطيع القيام بذلك؟ هذا ما سوف نتطرّق إلى بحثه في المحاضرات القادمة إن شاء الله.

إعادة قراءة مفهوم «الإمامة»
في ضوء النهضة الحسينية

محاضرة ألقاها حجة الإسلام والمسلمين الدكتور الشيخ محسن كديوَر في منتدى «حسينية الإرشاد» في طهران ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك عام 1327هـ (أيلول/سبتمبر 2007م) ثم أعاد تنقيحها بنفسه ونشرها في موقعه

ليس هدفي من هذه المحاضرة بيان المسائل المعرفية للإسلام الحُسَيْنِيّ ولا الحديث عن مصائب الحسين كما جرت عليه العادة، وكما ينتظر الجمهور سماعه في مثل هذه الأيام من شهر محرم الحرام.

اسمحوا لي أن أقوم في هذه المحاضرة **بذكر المسائل**، بدلًا من ذكر **المصائب**؛ لأن طريقة تعامل الشيعة مع مسألة كربلاء وعاشوراء تشكّل في ذاتها مصيبةً كُبْرى أكبر من المصيبة التي وقعت على الإمام الحسين في كربلاء!! وأعتقد أننا بحاجة ماسّة اليوم إلى القضايا المعرفية أكثر من حاجتنا إلى القضايا العاطفية. إن مجتمعنا ومجالسنا الدينية اليوم مليئة بل طافحة بذكر القضايا الحماسية والعاطفية التي قد تكون مفيدة في ذاتها، لكن ما لم تترافق تلك **«الحماسة والعاطفة»** مع **«فهم وإدراك»**، لربما أدى ذلك إلى صَرْف تلك العاطفة الحُسَيْنِيَّة في خدمة أهداف أخرى لاتنسجم قطعًا مع هدف الإمام الحسين!

يمكننا أن نتحدث في هذا الصدد عن **«تحوُّل مفهوم التديُّن»** إلا أن هذا لن يكون هو موضوع كلامي هذه الليلة. لكن لاحظوا أن مجالسنا الدينية اليوم تتّجه نحو تلك الجهة ذاتها التي كانت ـ قبل الثورة وبعدها ـ موضع انتقاد شديد مِنْ قِبَل مفكرينا المعاصرين الذين لا تزال ذكراهم حية في النفوس،

أعني «شريعتي» و«مطهّري»، وببركة ذلك النقد والتوجيه كان حال مجالسنا قد صَلُح إلى حدٍّ كبير، لكن ويا للأسف وبسبب حاجة بعض الذين يريدون البقاء في السلطة والاستمرار في الحصول على الثروة والجاه، إلى ممارسة «الخداع الديني» للعوام، فإن مجتمعنا نكص على عقبيه وعاد إليه من جديد ذلك الجوّ الذي يتمّ فيه نقض أوضح مبادئ الدين وأهدافه التي تُداس باسم الحسين وعاشوراء وكربلاء!

نسمع اليوم من وسائل إعلامنا الرسميّة بث المدائح والمناحات التي لا تتناسب لامن قريب ولا من بعيد مع قيام سيد الشهداء. إن أكثر المضامين التي نسمعها اليوم من محطات البث الرسمية الصوتية والمرئية في بلادنا هي موضوعات ترتجف من هولها روح الإمام الحسين!

ليس معنى الإسلام والتشيُّع هو مجرَّد ذكر اسم الحسين ومصائبه، بل معنى الإسلام والتشيُّع هو المحافظة على أهداف النهضة الحسينية حيَّة قائمة.

إن شرح وإيضاح تلك الأهداف السامية بشكل صحيح جيد، يكشف لنا بكل وضوح أن كثيرًا من أولئك الأفراد النفعيين من طلاب المادة والسلطة ليس لهم أي محل في مجال الدين. كم هو مؤلم أن يتم دفن هدف الحسين ومحوه من الأذهان باسم الحسين نفسه. عندما يتم التركيز والتأكيد الأساسي في مجالسنا الدينية على ثواب حضور المآتم الحسينية وعلى ثواب البكاء والتباكي أو على ثواب إقامة مجالس العزاء الحسيني في ذاتها، عندما تصبح أهدافنا هي هذه الأمور العاطفية، فإننا قلَّما نَنْتَبِه عندئذٍ إلى أن الإمام الحسين كان له هدف آخر أكبر بكثير من كل تلك المصائب. إن إقامة المآتم

ومجالس ذكر مصاب الحسين مجرد وسيلة لإحياء أهداف نهضة كربلاء، لكن تلك الوسيلة صارت اليوم غاية في ذاتها، وأصبح الهدف منها كسب المال والوصول إلى متاع زائل من جاه ومنال، في هذه الدنيا سريعة الزوال!

ليس موضوع بحثنا الليلة ـ كما ذكرت ـ «تحوُّل» التديُّن وتغيُّره بشكل عام. لكننا سنتكلّم عن إحدى شُعَب ذلك «التحوُّل» وهو موضوع تبدُّل الفهم لأصل «الإمامة»، وكما تعلمون فإن «الإمامة» تمثل إلى جانب «العدل» رُكْنَي مذهب التشيُّع الأساسيين، إلى الحدِّ الذي قرأ فيه الإماميةُ التشيُّعَ.

إن بحث «الإمامة» وإصلاح الفهم الخاطئ الشائع لها بحثٌ محوريٌّ وهامٌّ جدًا في الفكر الديني.

إحدى الغايات التي أكّد عليها الإمام الحسين وهو يعدِّد أهداف حركته ونهوضه هي مسألة «إصلاح الدين» أو «إصلاح أمة النبيّ ﷺ». عندما أراد الإمام الحسين أن يجيب عن السؤال المقدَّر: لماذا تريد النهوض؟ أعلن لأخيه «محمد بن الحنفية» بكل شفافية أهدافه من قيامه فقال: «.. **وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الإِصْلاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي. أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ المُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ**». لقد بدأ سيد الشهداء قيامه كإصلاحيٍّ أو مصلحٍ اجتماعي يريد أن يزيل الانحرافات التي وجدها في مجتمعه، أي يريد إصلاح الدين في أمة النبي ﷺ، يريد إعادة الدين إلى مساره الأصليّ الصحيح، يريد أن يحارب بلا هوادة الانحرافات والتحريفات التي تتم باسم الدين. هذا هو هدف الإمام الحسين. ولكن إصلاح الدين، خصوصًا عندما ينتشر الانحراف وتعمّ البلوى به معظم الناس، ويتّسع انتشاره

الذي يؤدّي إلى عدم انتباه الناس إليه، يصبح عملًا صعبًا جدًا وقد يُسبِّب لصاحبه مشاكل كبيرة.

لقد نهض الإمام الحسين باسم الله ولأجل حب الله تعالى وبغية إحياء كلمة الحق، وكان كل هدفه هو ما أشار إليه في رسالته التي كتبها إلى أهل البصرة فقال: «**وأنا أدعُوكم إلى كتاب الله وسنَّة نَبِيِّه؛ فإنَّ السنَّة قد أُميتَتْ وإنَّ البِدعَة قد أُحْيِيَتْ**». أجل، لقد أميتت سنة النبي ﷺ باسم النبي ﷺ، فأولئك الذين جلسوا على مسند النبي ﷺ قاموا بالقتل وأحيوا البدعة بدلًا من السنة! إن «**إصلاح أمر الدين**» هو الهدف الجوهري لقيام الإمام الحسين وهو رسالته العليا الأساسية. لقد نهض لأجل الإسلام وفي سبيل الله. وأراد الناسَ أيضًا لِلَّهِ، إذْ كان يرى السعادة لاتتحقَّق إلا في ظل عبادة الله وطاعته وفي ظل إحياء تعاليم الإسلام الحقَّة وإقامتها بين الناس. إن «**حبّ الله**» هو الدافع الأول والأخير لتحرُّك الحسين.

قال الإمام الحسين موضِّحًا الغاية من نهضته للشاعر الفرزدق: «**إنَ هَؤُلاءِ قَوْمٌ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيطَانِ وَ تَوَلَّوْا عَنْ طَاعَةِ الرَّحْمَنِ**»، ثم أكَّد المحاور الأساسية لقيامه ونهضته فقال: «**أنا أولى مَن قامَ بنصرة دينِ الله وإعزازِ شَرعِه والجِهاد في سَبيلِه لتكون كلمه الله هي العُليا**». الهدف النهائي للنهضة الحسينية هو إعلاء «**كلمة الله**»، و«**كلمة الله**» تعبير جامع يدل على كل ما هو جميل وخير وصلاح. من وجة نظر الحسين لا يمكن للناس أن يصلوا إلى السعادة إلا من هذا الطريق. كانت فحوى صيحة الإمام الحسين وندائه أنه لم ينقضِ بعدُ على رحيل النبيّ ﷺ سوى خمسين عامًا فقط ومع ذلك تبدَّل الدِّين الذي جاء به، وتحوّلت مفاهيمه الأساسية، ولامِنْ باكٍ يبكي عليه، ولا مَنْ ينهض لمحاربة هذا التبديل. وقد وصل الانحراف

إلى مرحلة حساسة وخطيرة أصبحت تستدعي الكفاح ووضع الروح على الأكفّ في هذا السبيل، فلا يوجد أي طريقة أخرى كفيلة بإعادة ماء حياة هذا الدين إلى مجراه الأصلي.

بناء على ذلك، إذا أردنا اليوم أن نتكلم كلامًا يرضي الحسين في ليلة عاشوراء، فيجب أن نقوم بالعمل نفسه الذي قام به الإمام الحسين في عصره. لنرَ ما هي مفاهيم الإسلام التي انحرفت عن مسارها الأصلي ومُسِخت وشوِّهت في عصرنا؟ الصعوبة تكمن هنا. هل «العدالة» هي أحد المفاهيم التي حُرِّفت؟ إن العدالة مفهوم سابق على الدين، وليس الدين هو محك العدالة أو المعرِّف والمحدِّد لها، بل العدالة هي التي تقيِّم دينًا ما. «العدالة» تُدْرَك دائمًا على نحو فطري، والإنسان قادر بفطرته على معرفة «العدالة» في كل زمن.

نعم! لا شك أن الحسين كان في ذلك الزمن طالب عدالة ومحاربًا للظلم، ولكن هدفه لم يقتصر على ذلك بل كان أعلى من ذلك، فلدينا أشخاص كثيرون طول التاريخ قاموا ضدّ الظلم وثاروا لأجل العدالة ونشرها، لكن أيًا منهم لم يخلد اسمه كما خَلُدَ اسم الحسين. إن ما أراده الحسين كان أمرًا أعلى من العدالة ونفي الظلم. أن نجد شعبًا وأمّة تمجّد حُسَيْنَها على هذا النحو، أمرٌ يدل بوضوح على تعدُّد أبعاد ثورة الحسين. أحد أبعاد تلك الثورة كان محاربة الظلم، وبُعْدُها الآخر كان النهوض لأجل حقيقة الدين وفي سبيل الإصلاح الديني. لكن طوال التاريخ، وخلال فترة الـ 1400 سنة الماضية، حصل تحوُّلٌ وتبدُّلٌ تدريجيٌ في كثير من النقاط المحورية لهذا الفهم الديني.

عندما أصبح هدفنا من نهضة الحسين أن نمتلك فن استدرار الدموع وإثارة العواطف وتحريك المشاعر، فإن هذا

استلزم منا القيام ببعض التغييرات، وقد حدثت هذه التغييرات فعلًا. في هذه القضية ليس المذنب هم الناس والعوام الأبرياء فحسب، بل إثم هذا التحريف يقع على عاتق الدعاة الدينيين وعلماء الدين أكثر بكثير مما يقع على الجماهير العاشقة.

أحد المفاهيم التي تعرَّضت على امتداد الزمن إلى تحوُّل وتبدُّل خطيرين هو مفهوم «**الإمامة**». نعم! كان الحسين «**إمامًا**». لكن ما معنى «**الإمام**»؟ كيف عرَّف الإمام الحسين نفسه لمُخاطَبيه الذين خطب فيهم في مكة والبصرة والكوفة وكربلاء؟؟ وكيف نُعرِّف نحن الإمام في منابرنا وفي مجالس عزائنا؟؟ كم هو البُعْد بين «**الإمامة**» التي بيّنها الحسين بن علي ونجدها في نهج البلاغة وسائر النصوص الدينية الموثوقة المعتمدة، وبين «**الإمامة**» التي يتم بيانها على لسان الدعاة الرسميين في مجالسنا الدينية ودروسنا الدعوية؟؟ إن الفرق بين الإمامتين كالفرق بين السماء والأرض!

إن ما نزعمه ـ وهي دعوى في غاية الأهمية ـ هو أن في مفهوم «**الإمامة**»، ومنذ القرن الأول، ثمَّة جوانب تمَّت المبالغة والإغراق فيها وأُكِّدَ عليها وضُخِّمَت، وهناك جوانب قُلِّلَ شأنُها وأُضعِفَت وصُغِّرَت. ما تم تضخيمه والمبالغة فيه هو نوع من التقديس في مجال «**الإمامة**»، وهو تقديس نادرًا ما نجد له أثرًا في القرن الأول أو القرنين الأوَّل والثاني.

لقد سبق وقلنا في مجلسنا الرمضاني إن التشيُّع هو «**القراءة العلويّة للإسلام النبويّ**». إن ما يُمَيِّز التشيُّع عن سائر الفرق الإسلامية هو الميزات أو السمات الفارقة الثلاث التالية: قراءة علي للإسلام أكثر عقلانيَّةً، وأكثر عدالةً، وأكثر عِرفانيَّةً (أي روحيَّةً جُوَّانيَّةً أو صوفيَّةً) من القراءات الأخرى للإسلام.

لو أخذنا هذه السمات والميزات الثلاث اليوم في الاعتبار، لرأينا أن مفهوم «الإمامة» الذي يشكل ـ أصولًا ـ المبدأ الأساسي للتشيُّع، بدلًا من نشره للعقلانية، تبدَّل، بسبب هذا التضخيم «للتقديس»، إلى أمر غير عقلاني. إن ما يجري تأكيده في مجالسنا الدينية هو نوع من الجانب فوق البشري للأئمة؛ أي هو جانب يجعل من غير الممكن للآخرين أن يكونوا مثل الأئمَّة، وهو جانب يجعل الأئمَّة متمايزين في طبيعتهم عن سائر البشر، وطينتهم وخِلْقَتُهُم مختلفة عن طينة بقية بني آدم وخلقتهم، وَمِنْ ثَمَّ فإن مرتبتهم الوجودية مرتبة غير قابلة للتناول أو غير قابلة أن يتمثَّلها أحد.

مثل هذا التصور أو الفهم إما لم يكن له وجود أصلًا في القرن الأول والثاني وإما كان وجوده ضئيلًا. لقد أكَّدَ الإمامُ عَلِيٌّ عليه السلام دائمًا، كما أكَّدت النصوص الموثوقة الباقية عن الأئمَّة، عَلَى البشرية التامَّة للأئمة. وما أكدت عليه النصوص الواردة هو نوع من الأفضلية العلمية والبصيرة الثاقبة وتهذيب النفس ونقاء السريرة وطهارة القلب والعقل الدرائي في مقابل العقل الروائي. ولكننا لا نملك ولا نذكر أي نص عن سيد الشهداء أو عن الإمام علي أو سائر الأئمَّة عرّفوا فيه أنفسهم بصفات متجاوزة للصفات البشرية العادية، أي الصفات التي تُعَدُّ اليوم المعيار الأصلي للإمامة. ويكفي للتأكد من ذلك مراجعة «نهج البلاغة» وخطب الإمام الحسين، وأدعية «الصحيفة السجَّاديَّة»، وسائر النصوص الدينية الموثوقة المعتمدة.

في إجابته عن سؤال «من هو الإمام؟» لا يقول الإمام الحسين: الإمام هو المنصوب من الله، أو الإمام هو المنصوص عليه مِنْ قِبَلِ رسول الله، أو الإمام هو «المعصوم» وهو «العالم بالغيب». أليست هذه الصفات الأربع هي أركان «الإمامة»

وأبعادها الكلامية المربَّعة فيما بيننا؟! «**العصمة**» و«**علم الغيب**» و«**النصب والتعيين الإلهي**» و«**النص مِنْ قِبَل الرسول**» هي النقاط الأربع التي ذكرها متكلِّمونا المحترمون منذ حوالى القرن الثالث والرابع فما بعد، وكلما ابتعد الزمن عن عصرهم، ازدادت أهمية تلك الأركان، وتضخَّمت واتَّسعت!

لم ترد تلك المفاهيم على لسان الأئمَّة في القرون الأولى إلا بشكل قليل، ولم يكن الشيعة الأصليون أمثال: سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار وكميل ومالك الأشتر وأبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم و.... يعرِّفون الأئمَّة على النحو الذي عرَّفهم به متكلِّمونا الرسميُّون. هل كان الأئمَّة يتواضعون ويجاملون؟ هل كان مسلمو صدر الإسلام والشيعة الأوائل ينظرون إلى أئمتهم ضمن تلك المفاهيم المُضخَّمة أم ينظرون إليهم ضمن المفاهيم القرآنية والعادية المعروفة لكل شخص؟ هل كانت موالاة الناس أو معارضتهم لعلي وللحسن وللحسين مرتكزة على أساس تلك المواصفات والخصائص الأربع؟؟ [أي هل مَنْ والاهم، إنما والاهم لأنهم كانوا في نظره منصوبين من قبل الله ومنصوصًا عليهم من قبل رسوله ويعلمون الغيب ومعصومين؟] أم أن من والاهم، فعل ذلك لأنه رأى العلم يموج موجًا في مُحَيَّا عليٍّ وآل عليٍّ، ورأى عمق العمل ورأى التهذيب ورأى فيهم القرآن متجسِّدًا ومتجسِّمًا بصورة بشرية؟؟ أين هذا من ذاك؟؟

لا يدور بحثنا هنا الآن حول نفي أو إثبات تلك المفاهيم الأربعة، بحثنا الآن هو إذا كان «**شريعتي**» قد تحدث في هذا المكان المبارك ذاته عن تحوُّل وتبدُّل نهضة (الإسلام) إلى نظام (الخلافة)، فينبغي لنا ـ مواصلةً لطريقه ـ أن نتحدث عن تحوُّل وتبدُّل «**المعارف الدينية الأصلية**» إلى «**نظامٍ خاصٍّ كلاميٍّ** ـ

فقهيٌّ»، وأن نبيِّن كيف حل هذا النظام الكلامي - الفقهي محل تلك المباحث الدينية الأصيلة. في القرون الأولى وفي نصوصنا الموثوقة المعتمدة تم بيان نقاط وجوانب أخرى بوصفها معالم وسمات «الإمامة» وهي سمات تشير بشكل عام إلى الهداية إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس.

كان كلام الإمام الحسين في خطابه لأهل الكوفة وفي جوابه لأهل مكة أيضًا: «**فَلَعَمْرِي مَا الإِمَامُ إلا الحَاكِمُ بِالكِتَابِ القَائِمُ بِالقِسْطِ الدَّائِنُ بِدِينِ الحَقِّ الحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَلِكَ لِلَّهِ**».

إذن، ليس الإمام في نظر الحسين إلا من اتصف بهذه المواصفات الأربع: أولًا الذي يحكم بكتاب الله ويعمل به، ثانيًا: الذي يعدل بين الناس ويحكم بينهم بالقسط، ثالثًا: الذي يدين بحق بدين الله، ورابعًا: المخلص المهذّب نفسه العامل بما يقول الذي وقف نفسه لِلَّهِ. وهذه الصفات قابلة للتعميم، أي يمكن لكل مسلم أن يعمل بها ويسعى للاتصاف بها.

إذن حقيقة «**الإمام**» وما يعرِّفه هو: **العدالة والارتباط بالقرآن**. ولهذا السبب نجد سيد الشهداء يقول في خطبته المهمة في كربلاء قبل الشهادة: «**ولكُم فِيَّ أسْوة**». والأسوة إنما تصح وتكون ممكنة عندما يكون هناك اتحاد في الطبيعة أو تشابه بين الإمام والمأموم. أما عندما تكون صفات الإمام على ذلك النحو الذي تفضَّل به المتكلِّمون، فإن أولئك الأئمَّة الكرام يخرجون عن كونهم أسوة. وبالمناسبة فإن كون النبي ﷺ أسوة حسنة للمؤمنين إنما هو في جانبه الذي وصفه الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾، أما في جانبه الذي قال عنه الحق تعالى: ﴿يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾؛ فلا يمكن لأحد أن يكون مثل النبي ﷺ.

مما لا ريب فيه أن تلك المفاهيم لم تُذكَر عن سوء نية، بل عن حسن نية، وهنا بالذات تكمن صعوبة البحث. لا أريد القول إن تلك المفاهيم خاطئة، بل ما أريد قوله إن سمات «الإمامة» ومعالمها في الأيام الأولى كانت شيئًا آخر مختلفًا عن معالم «الإمامة» وسماتها اليوم. في البدايات كانت سمات ومعالم «الإمامة» ـ كما ذكرت في بداية البحث ـ هي القرآن والعدالة والتمحور حول الحق وتهذيب النفس والإخلاص وتكريس الذات لله تعالى، وبالتدريج تحولت تلك المعالم إلى التنصيب والتعيين الإلهي والنص النبوي، والعصمة وعلم الغيب.

ثمّة نقاطٌ في «نهج البلاغة» ذكرها الإمامُ عليٌّ عن نفسه بوصفه إمامًا يجدر الانتباه إليها. يقول في الخطبة الثالثة مقسمًا: **«أَمَا والَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ وبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلا حُضُورُ الحَاضِرِ، وقِيَامُ الحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، ومَا أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَمَاءِ إلا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ[1] ظَالِمٍ ولا سَغَبِ[2] مَظْلُومٍ، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا...»**.

حجة الله في المفهوم العَلَوِيّ هم «الناس»، أي أنتم أيها الشعب أقمتم الحجّة عَلَيّ وأجبرتموني على كسر صمت الـ 25 عامًا، وأنتم الذين أخرجتموني من داخل بيتي وأجلستموني على كرسي الإمامة والخلافة. أنتم الحجة لو كنتم تعلمون قدركم

(1) الكِظَّةُ بالكسر: البِطْنَةُ، وشيءٌ يَعْتَرِي الإنسان من امْتِلاءِ بطنه بالطعامِ. يُقالُ: كَظَّه الطعامُ: مَلأَه حتى لا يُطيقُ النَّفَسَ فاكْتَظَّ. (المترجِم)

(2) (سَغَب) جوعٌ، وقيل هو الجوعُ مع التَّعَب، من سَغِبَ الرجلُ يَسْغَب، سَغْبًا وسَغَبًا: جاعَ. ويومٌ ذو مَسْغَبةٍ أي ذو مَجاعةٍ. (المترجِم)

وقيمتكم، والأهم من ذلك قول الإمام: **«وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ ألاّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ ولا سَغَبِ مَظْلُومٍ»**.

في هذه الجملة يخاطب الإمام في كلامه الشريف العلماءَ. أيها المتكلِّمون! **«ومَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ»** أي ما أخذ عليهم من عهد وميثاق. والإمام هنا يتكلم عن نفسه لا عن الحسن البصري أو أبي حنيفة أو عن الشيخ الطوسي والشيخ المفيد.

ما العهد الذي أخذه الله على العلماء؟

هل هو أن يرَوْا ما يعانيه الناس من ظلم ومن جوع ثم لا ينهضون؟! لقد عمل الحسين بن علي بجملة أبيه هذه؛ يعني أن الله أخذ على العلماء العهد والميثاق أن يكونوا أول من ينهض للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن جملة الإمام الحسين: **«أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ المُنْكَرِ..»** شرحٌ عمليٌّ لخطبة أبيه الإمام عليٍّ تلك. الشاهد في الخطبة التي اقتبسنا منها لطيفٌ جدًا. الإمام عليٌّ - في **«نهج البلاغة»** - بدلًا من أن يعرِّف نفسه بأنه العالم بالغيب (أي ما يبحث فيه المتكلمون)، يتحدث عن الميثاق الذي أخذه الله على **العلماء**، وفي نظرنا كان عليٌّ أعلم **العلماء**. عليٌّ يقول إنه قَبِلَ البيعة من الناس ونهض لتحمّل مسؤولية الإمامة لأجل العهد الذي أخذه الله على **العلماء**. عليٌّ اعتبر نفسَه **عالمًا**. الآخرون أيضًا يمكنهم أن يكونوا **علماء**. لكن عليًا بسبب مجالسته للنبيّ أكثر من أيّ أحد آخر، وبسبب تهذيبه العميق للنفس وتمكّنه من أن يجعل أصول الدين وتعاليم الإسلام تتجلّى في حياته أكثر من الآخرين، كان أعلم منهم. كان عليٌّ قطعًا يعلم أكثر من الآخرين؛ وليس الغرض هنا البحث في نفي أو إثبات درجات ومراتب علم علي وآل عليّ. بحثنا هنا هو هل **«العلم بالغيب»** شرط من شروط

«الإمامة» أم لا؟ أما البحث في أصل علمه بالغيب فربما يكون اليوم موضوعًا غير قابل لا للإثبات ولا للنفي[1]. وعلى كل حال ليس محور بحثي هنا هو موضوع علم الإمام بالغيب. محور كلامي هو شرط «العلم بالغيب» للإمامة. (لاحظوا الفرق بدقّة).

في الخطبة 131 من «نهج البلاغة» جملة جميلة وردت عن الإمام عليّ وورد مثلها أيضًا عن ابنه الإمام الحسين. يقول الإمام عَلِيّ إن ما نقوم به ليس طلبًا لجاهٍ أو سلطان، بل علينا واجب ديني أعلى من تلك الأمور:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي

---

(1) صفة العلم المطلق بالغيب بلا واسطة، من الصفات الإلهية الخاصّة بالله عز وجل، ومن ثَمّ فهي منفيّةٌ قطعًا عمن سوى الله سواء كان النبي أم علي أم أي مخلوق آخر، وهذا ما يؤكّده أصوليو الإمامية القدماء كالطوسي والمفيد والسيد المرتضى والطبرسي وغيرهم، ويدلُّ عليه آيات عديدة صريحة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [النمل: 65] وقوله: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُهَا إلا هُوَ..﴾ [الأنعام: 59]، وقوله: ﴿قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ [الأنعام: 50]، وقوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾ قُل رَّبِّ إِمَّا تُرِيَنِّي مَا يُوعَدُونَ ﴿٩٣﴾ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [المؤمنون: 91 ـ 94]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ۚ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: 188]. فمن الواضح أن المؤلف يقصد بالعلم بالغيب الذي لا يمكن اليوم إثباته ولا نفيه: العلم بجميع المُغَيَّبات بتعليم الله، لاعلم الغيب المطلق بلا واسطة. (المترجم).

سُلْطَانٍ وَلاالْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرِدَ المَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الإصْلاحَ فِي بِلادِكَ»، وقوله «**لِنَرِدَ المَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ**»: يعني أن دينك يا رب! قد غَيَّر القومُ معالِمَهُ وبدَّلوها وانحرفوا بها عن حقيقتها، ونريد أن نحيي معالم دينك من جديد. عندما تتم إزالة معالم التديُّن من دين ما، ويتم تحريف تعاليمه وتغييرها، فهذا علامة على أن هذا الدين قد أصابه تحوُّل في ماهيته. قام الإمام الحسين ونهض عندما رأى أن هذه المعالم قد زالت، وتم تبديلها، واشتبه الناسُ في محلها شيئًا آخر!

المعالم الحقيقية للدين يعرفها النخبة، ولذلك تتَّجه أعين الناس دائمًا إلى النخبة، والحسين رأى واجبًا عليه النهوض لأنه وجد أن كلَّ أفراد النخبة الآخرين في المجتمع لزموا الصمت وسكتوا. لذا قال: «**وَلَكِنْ لِنَرِدَ المَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الإصْلاحَ فِي بِلادِكَ**» أي نحن جاهزون يا رب للقيام بواجبنا الذي أمرتنا به من إظهار الإصلاح في بلادك، ورفع المظالم وحل المشاكل: «**فَيَأْمَنَ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وتُقَامَ المُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ...**».

إذا كانت هذه هي «**الإمامة**»، أمكننا أن نقارن بينها وبين «**الإمامة**» كما راج الحديث عنها في نصوصنا الدينية منذ أواخر القرن الثاني. عندما شاهد الناس تلك الشخصيات المهذَّبة العالمة، وَصَلُوا ـ في سياق الإغراق العاطفي الشرقي ـ إلى استنتاج أن لابد أن تكون تلك الشخصيات من طينة مختلفة وطبيعة أخرى غير طبيعة سائر البشر، وبدؤوا بالحديث المُبَالَغ فيه عن مناقبهم وفضائلهم، ووصل الأمر ببعضهم أن بلغ في الإطراء مبلغًا أصاب الأئمَّة بالذعر وجعل صوتهم يعلو صائحين: ما هذا الذي يقوله بعضهم فينا؟!! واللهِ إن هذه المدائح والإطراءات خارجة عن حدِّنا، إننا لسنا ما تقولونه عنّا.

واشتُهِرَ أصحاب ذلك التمجيد المغرق بلقب «الغُلاة»، من الغلوّ: أي الزيادة وتجاوز الحدّ (يُقَالُ لِلشَّيْءِ إِذَا زَادَ وَارْتَفَعَ قَدْ غَلا، والغلوّ في الشخص الإفراط وتجاوز الحدّ في مدحه). بل ادعى بعضهم بشأن عَلِيٍّ بأن هذه الفضائل كلها لا يمكن أن تصدر عن إنسان، وقالوا له والعياذ بالله: أنت فوق البشر، إنك الله، وسجدوا له! فنهاهم عليٌّ عن ذلك وقال لهم: أول صفة لي هي العبودية، أنا عبدٌ من عبيد الله، وإن لم تنتهوا عما تقولون لأعاقبنَّكم على شرككم هذا، فلم ينتهوا فأنزل فيهم العقاب. وقد واصل أمثال أولئك الأفراد «الغُلاة» غلوّهم في القرون التالية ووصل الأمر بهم إلى الزعم بأن الله أوكل أمر الدين وفوَّض أمر تدبير المخلوقات ورزقهم إلى النبيّ ﷺ، ثم إلى عليٍّ والأئمة من أولاده! واشتُهر أصحاب هذا القول في التاريخ باسم «المُفَوِّضة». فالمُفَوِّضة هم الذين يقولون بتفويض خَلْق العالم أو التكوين والتشريع إلى أشخاص معينين وعلى رأسهم النبي ﷺ ثم الأئمة، وعليه فالمُفَوِّضة صنفٌ من أصناف «الغُلاة» وفرع من فروعهم، وكانوا نشطين في وضع الروايات حتى أننا نجد اليوم في جوامعنا الحديثية بابًا تحت عنوان «**بَابُ التَّفْوِيضِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَإِلَى الأَئِمَّةِ عليهم السلام فِي أَمْرِ الدِّينِ**»[1].

وللتفويض مراتب ودرجات، وقد ازدادت درجة التفويض في القرنين الثالث والرابع إلى حد انقسام العلماء بشأنه إلى فريقين: فريقٌ نفى هذا التفويض من أساسه وعارضه، باعتبار أن

(1) انظر مثلًا كتاب «**أصول الكافي**» للكُلَيْني، ج1/ 265، وكتاب «**بصائر الدرجات**»، المنسوب إلى الصفار القمي، ص 378. (المترجم)

نسبة تلك الشؤون إلى الأئمَّة مخالفٌ لصريح القرآن الكريم، وأن النبي ﷺ لم يصدر عنه شيء من هذا القبيل مطلقًا. وفريقٌ آخر قال بالتفويض واتَّهم النافين له بأنهم «مقصِّرون» بحقِّ النبيّ ﷺ والأئمّة! فكان اسمُ «المُقَصِّرة» اللقبَ الذي أطلقه القائلون بالتفويض على النافين له، في حين أن نُفَاة التفويض كانوا يرون أنفسهم على الصراط السويّ وأنهم هم الشيعة الحقيقيون الأصليون.

وكما قلتُ، كان التفويض درجات: تفويضٌ في الخَلْق، وتفويضٌ في تدبير الكون، وتفويضٌ في الرزق، وتفويضٌ في أمر الدين والتشريع، وتفويضٌ في الاختيار (مقابل الجبر، ومنه العبارة المشهورة: لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين). وفي البدء أنكر العلماء جميع هذه المراتب من التفويض، لكن العلماء الذين جاؤوا بعد ذلك بدؤوا يتمحَّلون التوجيهات والمحامل لكل واحد من درجات التفويض تلك، وينسبونها إلى الأئمَّة.

وعلى كل حال، فإن هناك درجةً من التفويض رفضها بصراحة فريق من العلماء واعتبروها شركًا، وهي القول بتفويض خَلْق العالَم إلى الأئمَّة، ولذلك انفصل القائلون بمثل هذا التفويض عن عامة الشيعة شيئًا فشيئًا ولم يعد بين الشيعة من يعتقد بهذا الأمر[1]. لكن الدرجات التالية من

(1) تعتقد فرقة الشيخية التي انشقت عن الشيعة الإمامية في القرن الماضي (14 هجري) ـ وكفَّرها بعض علماء الشيعة الأصوليين ـ بهذا النوع من التفويض. ولايزال لهذه الفرقة قلَّة من الأتباع بين الشيعة في بعض دول الخليج كالكويت، والبحرين والإحساء والقطيف، والعراق (ولا سيما كربلاء) وفي باكستان. (المترجم)

التفويض كالتفويض في أمر الدين، أي القول بأن الله تعالى فوّض إلى النبيّ ﷺ والإمام أمر دينه، بقيت إلى اليوم. أصحاب هذا التفويض لا يريدون القول بآلهة غير الله، لكنهم يقولون إن الأئمّة يستطيعون أن يحلّلوا ويحرّموا من عند أنفسهم إذا رأوا الخير في ذلك. كما يقول أصحاب هذا التفويض إن إشراق الشمس ونزول المطر ونحوها إنما تتم بإذن الأئمّة وببركة وجودهم.

توجد في هذا المجال روايات عديدة في مجاميعنا الحديثية. ففي كتاب «**الحُجَّة**» من «**أصول الكافي**» بابٌ بعنوان: «**بَابُ التَّفْوِيضِ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَإِلَى الأَئِمَّةِ عليهم السلام فِي أَمْرِ الدِّينِ**» ونجد فيه روايات حول هذا الموضوع. كما نجد في المجلد 25 من كتاب «**بحار الأنوار**» أكثر من 100 صفحة من الأحاديث في نفي الغلو والتفويض.

وقد تفاقم أمر هذه القضية إلى حد إعلان الشيخ الصدوق في القرن الرابع الهجري بقوله: «**اعتقادنا في الغلاة والمفوّضة أنّهم كُفّار بالله تعالى، وأنّهم أشرُّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدريّة والحروريّة ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلّة، وأنّه ما صغّر الله جلَّ جلالُهُ تصغيرَهم شَيْءٌ**»(1). وقد ذكر في كتابه «**من لا يحضره الفقيه**» و«**الاعتقادات**» علامات للتفويض، وبالطبع فقد تعرَّض ما ذكره إلى نقد العلماء الذين جاؤوا بعده. إحدى علامات

---

(1) انظر كتاب «**الاعتقادات**» للشيخ الصدوق، ص 97 / الباب 37. (المترجم)

التفويض التي ذكرها الشيخ الصدوق هي اتهام علماء «قُمّ» بالتقصير، فكل الذين كانوا يتهمون مشايخ قم بالتقصير كانوا من «**المُفَوِّضة**». كانت مدينة «قُمّ» في ذلك العصر من أهم مراكز الشيعة وكان مشايخ قم متشدِّدين وصارمين جدًا تجاه الغلوّ والتفويض، إلى حد أنهم كانوا يطردون من المدينة كل من كان يُغالي في حق الأئمّة، لذا كان «**المُفَوِّضة**» و«**الغُلاة**» يتّهمون علماء قم بالتقصير! من هنا كان الشيخ الصدوق يقول إن توجيه تلك التهمة لمشايخ قم، يكشف عن أن صاحبها كان من المفوِّضة. أما الشيخ المفيد فقد اعترض في كتابه «**تصحيح الاعتقاد**» على هذا الأمر وقال: ليس الأمر على ما تقول فأنا نفسي أؤمن ببعض ما جعلته من علامات التفويض، رغم أنني لست من «**المُفَوِّضة**»، وكان الشيخ المفيد ذاته يعتبر بعض علماء قم من **المُقَصِّرة**!

هذه الأبحاث ثقيلة إلى حدٍّ ما، لكنني أعتقد أن من اللازم أن أطرح هذه النقاط اليوم. لأن البحث والجدال في القرن الرابع الهجري، اشتدا بشأن هذه الموضوعات وقد أثار جدلُ «**المُفَوِّضة**» و«**المُقَصِّرة**» واختلافُهُم بحثًا دينيًا هامًا، تجادلوا فيما بينهم بشأنه، لكن تدريجًا تمت إزاحة [مَنْ سُمُّوا] بـ«**المقصِّرة**» وتهميشهم وتغلَّب نوع من الفكر التفويضي الذي تم تعديله قليلًا بالنسبة إلى حالته الأولى، **حتى أصبح هذا الفكر التفويضي الجديد هو الفكر الشيعي الغالب والمسيطر**. والمُراد من التفويض المعتدل هو عدم اعتبار الأئمّة أربابًا آلهة وعدم القول بأن خَلْق الكون قد فُوِّض إليهم، **مع الاحتفاظ بأركان التفويض الثلاثة الأخرى وهي: التفويض إليهم في تدبير العالم وفي إعطاء الرزق وفي**

التشريع وأمر الدين[1]. بناء عليه فإن الفرق بين التفويض المتطرّف والتفويض المعتدل هو في قبول إلهية الأئمّة أو نفيها، هذا رغم أن تلك الشؤون الثلاثة الباقية في نظر بقية المسلمين وبقية الشيعة تُعَدُّ من الشؤون الإلهية الخاصة بالربّ تعالى أيضًا. لكن «**المُفَوِّضة**» و«**الغُلاة**» يعتبرون هذه الأمور الثلاثة من لوازم «**الإمامة**»!

والحاصل أن منذ القرن الرابع فما بعد لم نعد نشهد أثرًا لذلك النزاع الأولي وذلك لأن جميع النقاط التي كانت موضع خلاف ونقد وإنكار في البدايات، تحوَّلت رويدًا رويدًا لتستقرّ في قلب العقيدة الشيعية الرسميّة، لذا فإنّ المتكلّم الشيعيّ الرسميّ في القرنين الرابع والخامس فما بعد أصبح يعتقد فعلًا بكل النقاط التي كانت موضع خلاف وجدل فيما سبق، وكانت مُنْتَقَدة ومردودة من قبل القدماء، إلى درجة تصريح بعض المتكلمين المتأخرين بأن «**القول بتفويض الله تعالى أمر الدين والدنيا إلى الأئمَّة هو من البديهيات الأولى لمذهب التشيُّع**»؛ وببيانه لهذا الأمر لم يَعُد المتكلّم المتأخِّر يسمي نفسه مفوِّضًا بل أصبح يرى نفسه شيعيًا أصيلًا! **هذا نموذج واضح من التبدُّل والتحوُّل في معالم الدين.**

السؤال المطروح هنا: هل كانت عقيدة المُتكلّمين تلك

---

(1) يمكن أن تَضاف عناصر أخرى إلى هذا الفكر التفويضي المُنَقَّح الذي ساد الفكر الشيعي الإمامي منذ ذلك الزمن مثل: تفويض محاسبة العباد يوم القيامة وديونتهم وإدخالهم الجنة أو النار إلى الأئمَّة، و تفويض الشفاعة إلى الأئمة، وتفويض ملكية كل ما في الأرض وما عليها إلى الأئمة. (المترجم)

التي نصروها في القرنين الهجريين الرابع والخامس مقبولةً حقًا في القرون الأولى؟

الأمر المثير واللافت للنظر هو أن أحد كبار علماء رجالنا باسم المرحوم المامقاني (ت 1350هـ) ذكر ـ ذيل بعض مباحثه الرجالية في كتابه الرجالي الضخم: «**تنقيح المقال**» ـ عبارةً ذات مغزى كبير في هذا الصدد، إذْ قال: «**إن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمّة** عليهم السلام كان القول به معدودًا في العهد السابق من الغلوّ..»[1]. كُتِبَ هذا النص في القرن الثالث عشر، مما يعني أن طوال عشرة قرون أو أحد عشر قرنًا، حصل تغيير على هذا المقدار من السَّعَة، جعل الأمور التي كانت تُعَدُّ من علائم الغلوّ في القرن الثالث، تتبدَّل في القرن 13 و14 لتصبح، ليس عدم غلوّ فقط، بل لتصبح نفسها من ضروريات المذهب وعقائده الأساسية!! ألا يدعونا هذا الأمر إلى إعادة النظر في كل عملية التحوُّل هذه؟ ألا يُعتَبر إصلاح هذا الأمر على درجة من الأهمية توازي أهميةَ الإصلاح الذي نهض لأجله الإمام الحسين؟ يجب علينا أن نبحث ونمحِّص هذا الأمر أكثر بكثير، واسمحوا لي، لأجل مزيد من التوضيح، أن أُفكِّكَ إحدى النقاط وأوضِّحها بشكل أكبر.

إحدى خصائص العلماء القائلين بالتفويض، التقليلُ من امتياز «**الوحي**» ومكانته وحقِّه. في الواقع إن ما لدينا من سابقة في هذا الصدد بشأن النبي صلى الله عليه وآله وما سمعناه في القرآن

---

(1) راجع كتاب **تنقيح المقال في علم الرجال** للمامقاني: (ج1، ص226، وج2 ص93، وج2 ـ 2، ص82، وج3، ص122 و132 و238). (المترجم)

الكريم، هو تلك الآية من سورة النجم التي تقول: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: 3 ـ 5]، وهي آية واضحة تمامًا: إن هذا الوحي هو السبب في منح صلاحيات خاصة للنبيّ ﷺ. والنبيُّ ﷺ ـ إضافة إلى الوحي ـ هو معلِّم الأمّة: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ..﴾ [آل عمران: 164]، فالنبي ﷺ أتانا بِهَدِيَّةِ وحي الله، وأتانا بِهَدِيَّةِ تعليمه لنا الحكمة، وإقامة سُنَّته بيننا. هذا النبيُّ ﷺ بشرٌ مثلُنا لكنه بشرٌ مهذَّبُ النفْس، وقد وصل إلى هذا المقام بفضل الوحي ومعونته. أي إن امتياز النبيّ ﷺ الأساسي هو «الوَحْي»، ومن دون الوحي فهو بشر عاديٌّ، وإن كان قد بلغ القمّة في تهذيب النّفس، لكنه يبقى بشرًا طبيعيًا كسائر البشر. بناء عليه فإن «الوَحْي» يلعب في رسالة النبيّ ﷺ الدور المحوري الأساسي، أي إن الفارق الذي يُمَيِّز النبيّ ﷺ عن كل الناس هو هذا الأمر بالضبط أي «الوَحْي»، ومعارف النبيّ ﷺ غير العادية ناشئة من هذا «الوَحْي». أما إذا قلنا إن الوحي ليس له تلك الموضوعية الأساسية، فعندئذٍ يمكننا أن ننسب جميع الأمور التي يمكن للنبي أن يقوم بها في مجال الدين، إلى الأئمّة أيضًا. أي يمكننا أن نقول إن كل ما فُوِّض إلى النبيّ ﷺ، فُوِّض عينه تمامًا إلى عَلِيِّ بن أبي طالب وأولاده. عندئذٍ فإن السؤال الذي يطرح نفسه على الفور: **إذن ما هي أهمية الوحي أو ما هي فائدته الخاصّة إذن؟؟**

إن تلك العقيدة التي تقول بأن كل ما فُوِّض إلى النبيّ ﷺ، فُوِّض عينه تمامًا إلى عَلِيِّ بن أبي طالب وأولاده، عقيدة منتشرة في كثير من الروايات. نجد أمثال هذه الروايات في كتاب مثل «**بصائر الدرجات**» المنسوب إلى أحد أصحاب الإمام الحسن

العسكري[1]، وقد دُوِّن في القرن الهجري الثاني، ويُعْتَبَر من أول الكتابات الشيعية، وهكذا نجد مثل تلك الروايات في «**أصول الكافي**» لِلكُلَيْنِيّ، وفي كتاب «**الاختصاص**» المنسوب إلى الشيخ المفيد، وتُشاهَد أمثال هذه الروايات في تفاسير «**علي بن إبراهيم القمّيّ**» و«**فرات الكوفيّ**» أيضًا.

محور هذه الروايات ـ التي يمكن القول إنها روايات مستفيضة وإن هناك الكثير جدًا مما يشبه مضمونها ـ هو: «**ما فُوِّضَ إلى النَّبيِّ صَلَوات الله عليه فَهو مُفَوَّضٌ إلَيْنَا**». كل ما كان لِلْنبيِّ أن يقوم به في أمر الدين، نستطيع نحن أيضًا أن نقوم به في أمر الدِّين. عندئذٍ يُطرح السؤال: **إذن ما هو الدور والأهمية التي يلعبها الوحي الرسالي؟؟**

إن السرّ في كون مكانة القرآن وأهميته، في التفكير الشيعي المعاصر، أقلّ، ومكانة الروايات وأهميّتها أكثر بكثير، يَكْمُنُ عمليًّا في مثل ذلك التعليم [أي القائل بأن كلَّ ما فُوِّضَ إلى النّبيِّ فُوِّضَ إلى الأئمَّة]. لقد كنا نسأل أنفسنا دائمًا: لماذا لا نولي القرآن الكريم عنايتنا الكافية؟؟ إلى أي حد تُعْتَبَرُ حوزاتنا العلمية [أي مراكز تعليم علومنا الدينية] قرآنيةً؟؟ كم يُتْلى القرآن الكريم في منابرنا؟؟ كم آية من القرآن يحفظ كلُّ

---

(1) يُنْسَب كتاب «بصائر الدرجات» إلى: محمد بن الحسن بن فروخ الصفار أبو جعفر الأعرج القمي الشيعي، أحد محدِّثي الإمامية وفقهائهم القدماء، توفي سنة 290هـ.، وقد حقق أحد الفضلاء الإيرانيين المعاصرين ـ وهو حسن أنصاري ـ هذه النسبة وتوصل إلى أن الكتاب بصورته الحالية ليس للصفار بل من تأليف محمد بن يحيى العطار القمي الذي وصفه الطوسي في رجاله بأنه «كثير الرواية»، وكان من شيوخ الكُلَيْني. (المترجم)

منا؟؟ من الواضح أنه إن قيل ليست جميع المسائل موجودة في كتاب الله، فإن الجواب أن أصول المسائل كلها موجودة في كتاب الله، أما التفاصيل والجزئيات فعلينا أن نبحث عنها في الروايات. لكن أن تصل الروايات من الناحية العَمَلية إلى درجة تأخذ فيها عَمَليًا مكانة الكتاب، فإن السرّ في ذلك يكمن تمامًا في تلك الحقيقة المرَّة. عندما تمَّ الإغراق في تقديس الأئمَّة وقيل بتفويض التدبير والرزق والتشريع إليهم، ولم يسأل أحد: إذن ما هو دور «الوَحْي»؟! وكيف يُمكن أن تمنح جميع صلاحيات النبيّ ﷺ الذي كان يتنزَّل عليه وحيُ الله إلى الأئمَّة الذين لم يكن الوحي الإلهي يتنزَّل عليهم؟! إن القول بمثل ذلك يعني عمليًا أن وجود «الوَحْي» وعدمه سيان، وأن وجود «الوَحْي» ليس له ذلك الدور الأساسي الهام!

ولأجل هذا السبب بالذات نرى أن في العصور التالية وُجِد أفرادٌ يقولون: إذا كانت تلك الفرضية الأولى صحيحة، فكل ما فُوِّضَ إلى الأئمَّة فُوِّضَ بتمامه ودون أي إنقاص إلى الفقهاء العدول أيضًا. لاحظوا جذور هذا الاعوجاج الفكري من أين بدأت؟ قارنوا بين معادلتين:

المعادلة الأولى: **«ما فُوِّضَ إلى النبيِّ ﷺ فهو مُفَوَّضٌ بتمامه إلى عليٍّ وأولاده عليهم السلام».**

المعادلة الثانية: **«ما فُوِّضَ إلى الأئمَّة عليهم السلام فهو مُفَوَّضٌ بتمامه إلى الفقهاء العدول».**

وينبغي أن نسأل: ما هو الفرق بين الأئمَّة والفقهاء العدول؟ ألا يقول فقهنا التقليدي إن الأئمَّة معصومون وعالمون بالغيب؟ حسنًا، إذا كان الأمر كذلك، كيف لا يكون هناك أي

دور أو أي أثر لذلك العلم بالغيب ولتلك العصمة في موضوع تفويض تلك الصلاحيات للأئمة؟! إذا لم يكن للفقيه نصيب من اجتماع ذينك الأمرين الأساسيين جدًا فكيف يمكنه أن يمتلك الصلاحيات عينها التي كانت للأئمة؟! يمكن الإجابة بكل سهولة عن هذا السؤال: وهل كان هناك دورٌ وأثرٌ للوحي في المعادلة الأولى، حتى يُقال بدور للعصمة وعلم الغيب في المعادلة الثانية؟ بناء عليه فإنَّ من السهل جدًا تبديل المعادلة الأولى إلى المعادلة الثانية، وإذا أردنا أن نبحث عن جذور المشكلة فعلينا أن نرجع إلى الوراء في التاريخ ونرى ماذا كانت ماهية **«الإمامة»** في بداية الأمر؟ هل كانت فكرة **«التفويض»** بهذه السعة والتفصيل مطروحةً في القرون الأولى؟ أم أن هذا المفهوم نشأ في القرنين الثالث والرابع؟

إن بحثنا هذا هو حول عملية تحوُّل الدين إلى نظام كلامي فقهي. وهذه الخصائص الكلامية والفقهية إنما أوجدها المتكلِّمون والفقهاء بشكل تدريجي، وبالطبع كان لها جذور، ومن المقطوع به أن علم الأئمَّة وتهذيب نفوسهم كانا على درجة من العلوّ تسمح بنشأة وترويج مثل تلك الأفكار المغالية عنهم.

والخلاصة، منذ القرن الأول حتى القرن الرابع حصل تحول تدريجي أو انتقال هامٌّ في **«معالم المذهب»**، وللأسف فإن معظم، إن لم يكن جميع، ما وصلنا إلينا من كتب إنما يعود إلى الحقبة التي سيطر عليها ذلك التيار الجديد، ولا نكاد نملك اليوم تقريبًا أي نصوص مكتوبة تعود إلى ما قبل ذلك، أي إلى القرنين الأول والثاني، لكننا نجد مع ذلك علامات ومؤشرات إلى وجود ذلك التفكير الأصلي الذي تم قمعه وتهميشه ووسم أصحابه ظلمًا وزورًا بلقب **«المُقَصِّرة»**، وعلينا أن نستخرج تلك المَعَالم والأمارات، وهي موجودة في نصوصنا الدينية الأصلية.

إذا لاحظنا سمات التديُّن في عصرنا، الذي أصبح كلُّ تركيزه تقريبًا هو على الشؤون ما وراء البشرية العادية للأئمة، كما تظهر في الأدعية الشيعية اليوم، لرأينا بوضوح أن هناك نمطين من الأدعية والزيارات: النمط الأوَّل يتعلق بالتفكير الأصلي الأوَّل للشيعة (التشيُّع الأوَّل)، والنمط الثاني يتعلَّق بالتفكير الثاني (تشيُّع **«التفويض المُعَدَّل أو المُخَفَّف»**). من النمط الأول لدينا: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء يوم عرفة. لا نجد في هذه الأدعية حتى كلمة واحدة فيها استعانة وتوسل بغير الله تعالى وحده. كل ما فيها من أدعية هو خطاب مباشر لِلَّهِ تعالى وتضرُّع مستقيم إليه. هذه هي سمة التشيع والإمامة الأصلية التي نحن في صددها. الإمامة الأصلية التي نراها في دعاء كميل تمرِّغ جبهتها بكل انكسار وتواضع أمام ساحة العزّ الربوبية، وتعطينا درسًا في العبودية والتوحيد.

النمط الثاني من الأدعية والزيارات: دعاء التوسُّل[1]، ودعاء

---

(1) دعاء مشهور رواه المجلسي في بحار الأنوار (ج99/ ص 247 ـ 248) يتم فيه التوسل إلى النبي وفاطمة وعلي ثم بقية الأئمة الاثني عشر واحدًا واحدًا بنفس الطريقة ولفظه: **«اللَّهُمَّ إِنّي أسْأَلُكَ وَأتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، يا أَبَا الْقاسِمِ يا رَسُولَ اللهِ يا إِمامَ الرَّحْمَةِ يا سَيِّدَنا وَمَوْلانا إِنَّا تَوَجَّهْنا وَاسْتَشْفَعْنا وَتَوَسَّلْنا بِكَ إِلَى اللهِ وَقَدَّمْناكَ بَيْنَ يَدَيْ حاجاتِنا يا وَجِيهًا عِنْدَ اللهِ إِشْفَعْ لَنا عِنْدَ اللهِ،..»** [ويواصل الدعاء الاستشفاع بنفس الطريقة بعلي وفاطمة الزهراء وببقية الأئمة الاثني عشر عليهم السلام واحدًا واحدًا]. (المترجم)

الفرج[1]، وزيارة عاشوراء، والزيارة الجامعة الكبيرة، ودعاء الندبة وأمثالها. ولأجل مقارنة طبيعة هذين النمطين من الأدعية والزيارات، علينا أن نقارن بين مرتكز وقاعدة كل من النمطين.

قارنوا مثلًا دعاء التوسل بدعاء كميل، ودعاء الفرج بدعاء أبي حمزة، ودعاء الندبة بدعاء يوم عرفة، تروا أن لدينا قراءتين وفهمين مختلفين للدين، واسمحوا لي أن أقول إن لدينا مذهبين، كلاهما يُطلَق عليه «التشيُّع». لدينا تشيُّعٌ أوّل من معالمه خطبة سيد الشهداء يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، وأدعية مثل دعاء يوم عرفة للإمام الحسين، ولدينا تشيُّع آخر متأخِّر مختلف، من معالمه التوسل إلى الأئمة والاستشفاع بهم بدلًا من التوكل مباشرة على الذات الربوبية. كلا التشيُّعين موجودان بيننا، ويكفي أن نقارن بينهما كي ندرك ماذا حَلَّ بالتشيُّع الأوّل!

من الضروري أن نقوم بعملية تفكيك لهذين التشيُّعَيْن وأن نتعقَّب تاريخيًا كيفية تحوُّل الأوَّل منهما إلى الثاني. ومن سعادتنا

---

(1) أطلق اسم «دعاء الفرج» في كتب الأدعية الشيعية على عديد من الأدعية، ويبدو أن مقصود المؤلف منها هنا هو هذا الدعاء الذي يقول: «**اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الَّذِينَ أَمَرْتَنَا بِطَاعَتِهِمْ وَعَجِّلِ اللَّهُمَّ فَرَجَهُمْ بِقَائِمِهِمْ وَأَظْهِرْ إِعْزَازَهُ، يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ! يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ! اكْفِيَانِي فَإِنَّكُمَا كَافِيَانِي، يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ! يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ! انْصُرَانِي فَإِنَّكُمَا نَاصِرَانِي، يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ! يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ! احْفَظَانِي فَإِنَّكُمَا حَافِظَانِي. يَا مَوْلايَ يَا صَاحِبَ الزَّمَانِ! ثَلاثَ مَرَّاتٍ الْغَوْثَ الْغَوْثَ أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي الأَمَانَ الأَمَانَ**». انظر وسائل الشيعة، ج8، ص 185، وبحار الأنوار، ج88، ص 189، ومصباح الكفعمي، ص 176. (المترجم)

أن معالم التشيُّع الأوّل لا تزال باقية بيننا ولم تمت. والمثير في الأمر هو أن الجاذبية التي تجذبنا نحو علي والحسين وأهل البيت هي بالذات معالم النمط الأول القديم من التشيُّع، وهي المعالم ذاتها التي يطفح بذكرها القرآن الكريم.

لقد قلتُ مرارًا: في المذهب الأول: التوكل والاستقامة إلى الله هي الأصل، والشفاعة أمر هامشي. في المذهب الثاني: الاستشفاع والتوسل هو الأصل والأساس، والتوكل المباشر على الله أصبح أمرًا هامشيًا ضعيفًا قد لا تمكن مشاهدته أحيانًا.

حيثما رأيتم أن التوكل على الله ذهب إلى الهامش وحلَّت في المتن الأمور الفرعية كالاستشفاع بالأئمة والتوسل إليهم فاعلموا أن «الإمامة» الأصيلة تم إقصاؤها وحلَّت محلها «الإمامة» التفويضية، وهذان الفهمان للمذهب متفاوتان يخالف أحدهما الآخر.

وسأقوم بالتدريج في المحاضرات القادمة ـ إن شاء الله ـ بالتعريف بمصادر جميع الموارد التفصيلية لهذا الاختلاف التي استخرجتها واحدًا واحدًا من النصوص الأصيلة.

لقد ابتُلينا طوال التاريخ برواسب المذهب التي أساءت إلى ميزات هذا المذهب الثلاث الأصلية ألا وهي العقلانية والعدالة والعمق الروحاني (العرفاني) وشوّهتها.

اسمحوا لي هنا أن أشير إلى نقطة أخيرة أختم بها هذا البحث:

مما يؤسف له أن «التصوُّف» أيضًا كان له دور في إيجاد ذلك الانحراف في فهم «الإمامة»! فهناك لدى الصوفية نظرية

تُسمّى نظرية **«الإنسان الكامل»**[1]، وقد أثّرت هذه النظرية في الفهم التالي الحادث للإمامة الشيعية (الإمامة التفويضية المُخَفَّفة)، حيث سار التصوُّف والتشيُّع في هذه المسألة جنبًا إلى جنب على خط واحد. وخلافًا للإشكالات العديدة الواردة على الفقه، اسمحوا لي أن ادَّعي أن إحدى آفات المذهب، كانت نوعًا من التصوف، وليس المقصود بالتصوف هنا طبعًا ذلك العِرفان الأصيل الذي بيّنّا في صدر البحث أنه يشكّل أحد معالم التشيع الأصيل، بل المقصود من ذلك التصوُّف النظري الذي يقول إن الأرض لا يمكن أن تخلو من حُجَّةٍ لِلَّهِ، ثم إنه وإن لم يعتبر حجة الله هو الله، إلا أنه يعطي له صلاحيات مماثلة لقدرات الله وأفعاله. وحجَّة الله هذا الذي يُطْلِقُ عليه التصوُّفُ النظريُّ عبارةَ **«الإنسان الكامل»** أو **«القطب»**، يتطابق تمامًا مع المفهوم التفويضي للإمامة، وقد تطوَّر المفهومان بشكل مشترك. والحاصل أن التصوُّف وإحدى قراءتي التشيع قد دعم أحدهما الآخر وقوّاه، وتقدَّما وتطوَّرا معًا وخلقا مشكلةً وصنعا ذلك المذهب الرسمي. وتفصيل هذه الحقيقة الهامة يحتاج إلى مقام ومقال آخر. وأختم كلامي بهذا الخطاب الحسيني: **«أَلا تَرَوْنَ الحَقَّ لا يُعْمَلُ بِهِ وَالْبَاطِلَ لا يُتَنَاهَى عَنْهُ؟؟ لِيَرْغَبَ المُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللهِ، وَإِنِّي لا أَرَى المَوْتَ إلا سَعَادَةً وَالحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إلا بَرَمًا..»**[2].

السلام على الحسين وعلى أتباع الحسين.

---

(1) أوضح شرح لها كتاب **«الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»** تأليف عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي القادري الصوفي الحنبلي (ت820هـ). (المترجم)

(2) **تحف العقول** لابن شعبة الحراني، ص 245، **واللهوف على قتلى الطفوف** للسيد ابن طاووس الحلي، ص 79. (المترجم)



تأمُّلات

في مصادر العقائد الدينية

محاضرة ألقاها حجة الإسلام والمسلمين الدكتور الشيخ محسن كديوَر في منتدى «حسينية الإرشاد» في طهران ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك عام 1327هـ (أيلول/سبتمبر 2007م) ثم أعاد تنقيحها بنفسه ونشرها في موقعه.



دعونا بدايةً نذكُر بالتكريم والإجلال أحد رواد البحث والتحقيق في المصادر النقلية للعقائد المذهبية، أعني سماحة آية الله الشيخ «**نعمت الله صالحي نجف آبادي**»[1] الذي انتقل إلى رحمة الله في بداية العام الجاري.

---

(1) كان آية الله الشيخ نعمت الله صالحي نجف آبادي (1925 - 2006م) من علماء الإمامية المجتهدين الأعلام في إيران، ومن كبار المدرِّسين في الحوزة العلمية في قم، وكان ذا نهج إصلاحي ناقد جريء، وقد اشتُهر بكتابه «**شهيد جاويد حسين بن علي**» (أي الشهيد الخالد الحسين بن علي) الذي نشره أول مرة عام 1951م وأعيد طبعه أكثر من 18 مرة، وأثار زوبعةً من الآراء بين مؤيِّد ومعارض، إذْ عارضه كثيرٌ من العلماء التقليديين في حين أيَّدَهُ كثيرون آخرون من كبار العلماء المجتهدين والمناضلين ولا سيما آية الله منتظري وآية الله مشكيني، وقد قدّم فيه قراءةً جديدةً عقلانية واجتماعيةً سياسيةً لثورة الإمام الحسين بن علي عليه السلام بيَّن فيها بالأدلة التاريخية الموثقة أن الإمام كان يسعى فعلًا إلى إقامة حكم إسلامي صالح عادل، وكان يأمل النصر لكنه فوجئ بخذلان من خذله وبأن أصحابه في الكوفة بوغتوا وتمكن العدو من تشتيت شملهم، لذا قرَّر الحسين عندئذٍ الانسحاب وفضّ النزاع، لكن أعداءه رفضوا السماح له بذلك .. إلى آخر تحليله التاريخي الذي ينفي علم الإمام المسبق بشهادته يوم عاشوراء في كربلاء بالتحديد، =

بحثُنا الحاليّ «تأملات في مصادر العقائد الدينية (لدى الشيعة الإمامية)» هو في الواقع متابعةً لمباحث «لماذا التشيُّع؟» (23 رمضان 1426هـ) و«إعادة قراءة عقيدة «الإمامة» في ضوء النهضة الحسينية» (عاشوراء 1427هـ) التي ألقيناها في منتدى «حسينية الإرشاد».

نحمد الله تعالى أن حظيت تلك الأبحاث باهتمام

= ومِنْ ثمَّ ينفي مقولة أنه تحرك لأجل أن يُقْتَلَ في كربلاء بأمر من الله الذي شاء أن يراه قتيلًا، وهي المقولة التي تقدِّمها الرواية الشيعية العاطفية التي راجت منذ القرن السادس الهجري. وقد ردَّ عليه عددٌ من كبار العلماء والمراجع، فقام صالحي نجف آبادي بنشر كتاب جديد بعنوان «**عصاي موسى يا درمان بيماري غلوّ**» (أي: عصا موسى أو علاج مرض الغلوّ) ضمَّنه جميع ردوده على الذين طعنوا بكتابه «**الشهيد الخالد**»، وقد ضمن كتابه «**عصا موسى**» أبحاثًا جريئةً جديدةً بالنسبة إلى الوسط الشيعي التقليدي في نبذ الغلوّ وكشف مصادره، وبيان مخاطره ومساربه وأصحابه. كما ألّف صالحي نجف آبادي كتابًا قيمًا في موضوع ولاية الفقيه بعنوان «**ولايت فقيه حكومت صالحان**» (أي ولاية الفقيه حكومة الصالحين) طرح فيه رؤيةً تعتمد على مبدأ الشورى في الحكم، على عكس ما كان يُطرح في عهده من مفهوم أقرب إلى الثيوقراطية حول ولاية الفقيه المطلقة على الناس. وكان كتابه هذا أيضًا مثار جدلٍ أيضًا ولم يلق الترحاب في الأوساط المتبنِّيَة لفكرة ولاية الفقيه المطلقة التي تروّجها الدولة. هذا وكان للمرحوم آية الله صالحي نجف آبادي أبحاث أخرى نقدية جريئة وقيِّمَة سواء حول مفهوم الجهاد، أو حول الروايات والأحاديث وكتب التراث التي رأى في عديد من أبحاثه عدم أصالة كثير منها ووجوب إجراء غربلة شاملة لها. (المترجم)

المفكِّرين أولي الألباب، وأثارت تأمُّلات كثيرة ونُشِرَت بشأنها انتقادات عديدة. وأنا بهذه المناسبة أتوجه بالشكر الصادق إلى جميع النُقَّاد، وأدعو الله أن ينعم برحابة الصدر على المعارضين ذوي التحمُّل القليل الذين ضاقوا بتلك الأبحاث ذرعًا وأن يزيد في بصيرتهم. وآمل أن يكون بحثنا اليوم دافعًا للتأمل من جديد في المعارف الدينية والعقائد المذهبية، وأن يحظى كالسابق بانتقادات وتوصيات أصحاب النظرة الثاقبة من المخاطَبين.

ما نحاول طرحه في هذه المباحث هو قراءة مختلفة للتشيُّع. يمكن أن يُقرأ التشيُّع من جديد بصورة مختلفة عن القراءة التي اعتدناها. العناصر المحورية في هذه القراءة المختلفة، هي: «**العقلانية**» و«**العدالة**» و«**العِرفان**»[1]، التي تجسَّدت في الإمام علي بن أبي طالب. في هذه الرؤية ليس التشيُّع سوى «**الرواية العلوية للإسلام النبوي**»، وهي رواية مصدرها بالطبع القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ وسيرة علي بن أبي طالب وأهل البيت عليهم السلام.

يَعْتَبِرُ الشيعةُ هذه القراءةَ أرفعَ فهم للإسلام وأكثر القراءات له واقعيةً، واستنادًا إلى رجحان هذا الفهم للإسلام على الأفهام الأخرى، اختار الشيعة اتّباع الإمام علي عليه السلام باعتباره فهم رسالة الدين الحنيف واستوعبها على نحو أفضل وأكمل من جميع أتباع النبي محمد ﷺ، وعلى هذا الأساس فالتشيُّع هو اختيار «باب

---

(1) «**العرفان**» مصطلح شيعي يُقصد به الجانب الروحي الباطني، الذي يهتم بأحوال القلب وتهذيب النفس ومراحل السير إلى الله والمعرفة الذوقية اليقينية بالله تعالى، ويقابله لدى أهل السنة علم التصوُّف، وكلمة «العِرفان» مأخوذة من «عرفان الله تعالى» الذي هو غاية السير والسلوك إلى الله. (المترجم)

علي» لدخول «مدينة العلم النبوي». من الواضح أن لهذه المدينة أبوابًا أخرى ولا يوجد أي ريب في إسلام وإيمان الذين دخلوا تلك المدينة من أبوابها الأخرى.

الفارق الرئيسي والأساسي بين هذا الفهم للتشيُّع والفهم التقليدي الشائع هو في مسألة الفضائل «فوق البشرية» للأئمة، حيث يرى الفهم التقليدي أن الأئمَّة هم من طبيعة وجوهر مختلفين، وأنهم يعلمون، بفضل علمهم اللَدُنِّيِّ وغير الكسبي، «بما كان وما يكون وما هو كائن»، وأن الملائكة تلقي في آذانهم الحديث وتُلْهِمُ قلوبهم، وأن مقامهم أرفع من مجرد تهذيب النفس وطهارة الباطن الذي هو مقام «المُخْلَصين» في القرآن، فهم ليسوا مُبَرَّئين من المعاصي والآثام صغيرها وكبيرها فحسب، بل لا يتطرَّقُ الخطأ ولا الاشتباه إلى أقوالهم وأفعالهم مطلقًا. تلك الذوات المقدَّسة معصومة وتشارك النبيّ ﷺ في جميع الفضائل، سوى أن الأئمَّة ليسوا بأنبياء ولم يدَّعوا الرسالة، وما عدا ذلك فلا يوجد أي فرق بينهم وبين رسول الله ﷺ في العلم والعمل.

والسؤال هو: **يا تُرى ما هو مصدر تلك العقيدة الإمامية التقليدية في «الإمامة»؟**

الروايات المنقولة هي المستند الأساسي لهذه العقيدة المذهبية

إن المستند الأساسي لذلك الفهم التقليدي للإمامة هو الروايات المنسوبة إلى الأئمَّة أنفسهم. وجود هذه الأحاديث أمر لا يمكن إنكاره. مجامع الحديث الشيعية مثل كتاب «**الكافي**» للكُلَيْنِيِّ وآثار الشيخ الصدوق وكتاب «**الوافي**» للفيض

الكاشاني، والأهم من كل ذلك الموسوعة الروائية الكبيرة «**بحار الأنوار**» للعلامة المجلسي، جميعها مشحونة بمثل تلك الروايات الدالة على أمثال تلك الفضائل «**فوق البشرية**» للأئمة.

الموضوع الذي يستحق البحث وفيه مجال كبير للأخذ والرد هو القيمة العلمية لأمثال تلك الروايات ودرجة ثقتها من الناحية الفنية (علم الدراية)، وسيتمحور بحثي في هذا المقال حول الإجابة عن أسئلة من قبيل:

في أي المجالات في الدين يمكننا التعويل على الروايات والاعتماد عليها؟

ما مدى صحّة الاعتماد على الروايات؟

هل يصح التمسك بأخبار الآحاد في المسائل العقائدية، لاسيما في موضوع العقائد الخلافية بين المسلمين أم لا؟

هل يمكننا اعتبار أخبار الآحاد مستندًا صالحًا لعقيدة دينية يقينية؟

هل يمكننا أن نتّهم من لم يؤمن بعقيدة متخذة من مثل تلك الأخبار بأنه لم يفهم الدين أو المذهب؟

إذن المسألة التي سنبحثها في هذا المقال هي مقدار الثقة بالروايات والأحاديث المرتبطة بالموضوعات العقائدية ومقدار حجيتها في هذا المجال.

وهذه المسألة ليست مسألة افتراضية أو تفنُّنِيّة. إننا مبتلون تمامًا بهذه المسألة، فنحن نسمع مرارًا وتكرارًا الاستناد إلى مثل تلك الروايات في منابرنا الدينية ومجالسنا الوعظية بدلًا من الاستناد إلى آيات القرآن، أو على الأقل،

على نحو أكثر بكثير من الاستشهاد بآيات القرآن. ونادرًا ما نجد أبحاثًا محقِّقَةً حول مدى ثقة متن أو سند تلك الروايات أو مقدار حجيتها في المباحث العقائدية الأصولية والأساسية التي عليها مدار النجاة والهلاك.

اسمحوا لي أن أفتح هذا الباب وأقول: مثلما يُطرح السؤال المشروع في مجال الأمور المادية: «**من أين لك هذا؟**»، كذلك ينبغي أن نتعلّم طرح السؤال نفسه في مجال الأمور الدينية والمعنوية، فيجب أن نسأل بكل شجاعة وجرأة كلَّ من ينسب أمرًا إلى الدين، أو يتكلم بشيء عن الإسلام: «**من أين أتيت بهذا الكلام؟ من أي مصدر ديني استقيت هذا الأمر؟ هل استندت فيه إلى العقل؟ أم إلى آية من القرآن؟ أم إلى سنة قطعية للنبي ﷺ أم إلى مصدر آخر؟؟**». تبعًا لطريقة ومنهج القرآن الكريم الذي يقول: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 111] يجب علينا نحن أيضًا أن نطلب الدليل على كل قراءة أو استنباط مختلف للدين.

لا شك أن المسائل الاعتقادية ليست مسائل بديهية، بل جميعها مسائل نظرية. البديهيات لاتحتاج إلى دليل، لكن المسائل النظرية تحتاج إلى استدلال، ولابد أن يكون هذا الاستدلال مقبولًا وسائغًا، ولا يهم إذا كان قائله مؤمنًا به أم لا، لأنه يجب أن يكون معتبرًا لابصورة شخصية بل بصورة توافقية مع ضوابط نوعية، أي أن يكون قابلًا للطرح في المجامع العلمية وأن يكون من الممكن الدفاع عن صحته العلمية.

والحاصل، كل أمر مرتبط بالدين، سواء أكان عقيدةً أم خُلُقًا أم حُكمًا فقهيًا، يحتاج إلى دليل، وهذا الدليل قد يكون

دليلًا عقليًا وقد يكون دليلًا نقليًّا، والدليل النقليّ يشتمل على آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة الموثوقة المرويَّة عن الرسول الأكرم ﷺ وعن أئمة الهدى.

نظرًا إلى أن المسائل الدينية قد شُرحت على نحو أكثر تفصيلًا في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وبالأخص في الأحاديث الباقية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، فإن الروايات المنقولة عن الأئمَّة الطاهرين تحولت بالتدريج إلى المصدر الأساسي للتفكير الإسلامي الشيعي، إلى الحد الذي أصبحت فيه معظم المسائل المختصة بالشيعة، سواء في مجال أصول العقائد أم في مجال الفروع الفقهية، لا سند لها إلا روايات أهل البيت عليهم السلام.

نادرًا ما يتم البحث والتحقيق في أدلة كثير من التفاصيل العقائدية التي أصبحت اليوم من المشهورات المذهبية والدينية لدينا.

توقُّف الاجتهاد الكلامي (العقائدي) لدى الشيعة الإمامية منذ القرن السابع الهجري

منذ قرون انصرفت همة العلماء والحوزات العلمية لدينا إلى الاجتهاد في الفروع فقط؛ لذا لم يتم التعرض للبحث في أصول الدين لدينا وممارسة الاجتهاد والبحث والاستنباط فيها إلا قليلًا. على سبيل المثال لدينا في مجال الروايات الفقهية كتاب مفيد مثل «**وسائل الشيعة**». جمع هذا الكتاب جميع الروايات التي يحتاج إليها الفقيه الإمامي. ولنا أن نسأل: هل تعرفون أيَّ كتاب يجمع جميع الروايات العقائدية الموثوقة للشيعة بين دفتيه، بحيث يمكن الاستناد إليه كما يستند الفقهاء إلى «**وسائل الشيعة**»؟؟ أيَّ كتابٍ تعرفونه يجمع بين دفتيه

جميع رواياتنا الأخلاقية الموثوقة كي يمكن أن نعرف بالاستناد إليها السِّمات الأخلاقية لأهل البيت؟

عندما يكون جمع الروايات في مجال ما مفقودًا، فمن باب أولى أن يكون الاجتهاد والبحث وإبداء النظر في هذا المجال محدودًا جدًا ونادرًا أيضًا. لهذا السبب لا تزال تُدرَّس في مدارسنا الدينية المتون العقائدية والدراسية الماضية ذاتها. وهذا معناه أن فكر عالم الدين المعاصر لدينا لايختلف في مجال الاعتقادات عن فكر عالم الدين في القرن السابع الهجري! لا نزال نتكلم عن الله والرسول والمعاد والوحي والإمامة، الكلامَ نفسَه وبالأسلوب نفسه الذي تكلم به علماؤنا قبل خمسة أو ستة قرون. ألم تحصل أية حوادث في القرون الماضية تستدعي أن نضيف مسائل جديدة إلى اعتقاداتنا؟ أو أن نعيد النظر في بعض المباحث القديمة ونعرضها عرضًا جديدًا؟ أو نعتبر بعض التفاصيل القديمة التي أكل عليها الدهر وشرب كأنها لم تكن ونتَّجه إلى معالجة مسائل جديدة؟

أحد الموضوعات الاعتقادية الهامة هو بحث **«الإمامة»**. يمكن أن يكون لدينا نظرة مختلفة إلى هذا الأصل المذهبي الأساسي الهام، تختلف عن النظرة التقليدية الرسمية والتاريخية التي كانت حتى الآن، هذا شرط أن ننظر من زاوية مختلفة إلى المصادر الدينية، وننظر إليها مجتهدين لا مقلدين.

قال ابن إدريس[1] بشأن الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري: **«كل من جاء من العلماء بعد الشيخ الطوسي كان**

(1) هو الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي المتوفى 598 هـ، رأس فقهاء الإمامية في عصره وصاحب كتاب السرائر.

مُقلّدًا له» [السرائر]. واسمحوا لي أن أقول أنا أيضًا بهذه القرينة: **«كل الذين جاؤوا بعد الشيخ نصير الدين الطوسي كانوا مقلدين له في مجال العقائد»**. لم نتعلم بعد القرن الهجري السابع الاجتهاد في مجال العقائد. لهذا السبب نجد أن كلامنا اليوم في مجال الاعتقادات لا يختلف كثيرًا عن كلام أسلافنا.

عندما أقوم ـ كطالب للعلوم الدينية ـ بمراجعة أدلة كثير من المباحث الاعتقادية، أجد أن كثيرًا منها يمكن مناقشته ونقده اليوم. يمكن طرح بعض الادعاءات بشكل مختلف. بعض الادعاءات تتناسب مع **«علم الإنسان»** كما كان في الماضي، ومن البعيد أن يكون **«علم الإنسان»** ذاك من أمور ديننا وسمات مذهبنا الذاتية. ربما لو أعدنا النظر والتأمل في الموضوع لاستطعنا أن نتقدم بـ **«علم إنسان»** جديد للإسلام. الافتراضات المسبقة التي تستند إليها معظم الأدلة العقلية المُدَوَّنة في كتب العقائد التقليدية يمكن اليوم مناقشتها؛ ولو نوقشت اليوم وتبين عدم صحتها فإن كل من القضية الصغرى والكبرى في البرهان والاستدلال ستنهار. ولا أقصد هنا الدخول في المباحث العقلية، وسأتكلم عن العقل والدليل العقلي وتطورات حكم العقل خلال القرون الأخيرة في جلسة أخرى.

في هذه الجلسة موضوع بحثنا هو الأدلة النقلية للمباحث الاعتقادية. المُلاحظ أن في المباحث العقائدية الخلافية قَلَّما يتم الاستناد إلى القرآن الكريم. لذا عندما يدور البحث في الأمور التي وقع الخلاف فيها بين طائفتي الإسلام الكبيرتين السنة والشيعة، اللتين تؤمن كلاهما بالقرآن الكريم، قَلَّما يتم الاستدلال بالقرآن، في حين تذهب كل فرقة إلى الاستدلال بالأحاديث الخاصة بها، وبالنسبة إلينا يتم الاستدلال بالأحاديث التي يُقال أنها صدرت عن أهل البيت. لذا سيتمحور بحثنا هنا

حول الروايات التي تشكل مستند المسائل الاعتقادية. بالطبع تتم الاستعانة أحيانًا أيضًا بالأدلة العقلية، مما لا يكون له في الغالب من قيمة أكثر من مجرد مؤيدات يُستأنس بها. ويبقى السؤال الأساسي والبُنْيَوي هو مدى صدق وثقة الروايات المعتمدة في مجال العقائد المذهبية.

المراحل الثلاث للبحث في مصادر العقائد

يَمُرُّ البحث والتحقيق في مصادر العقائد بثلاث مراحل: في المرحلة الأولى، يتم تقييم مصادر العقائد طبقًا للطريقة ذاتها المتَّبعة في تقييم سائر العلوم الإسلامية، أعني تقييم أسانيد الأحاديث المُسْتَنَد إليها باستخدام الأصول والقواعد المعروفة لعلم الرجال. في المرحلة الثانية، يتم تمحيص ونقد أسانيد الروايات الاعتقادية من ناحية وضع الأحاديث مِنْ قِبَل الغلاة والمفوِّضة. في المرحلة الثالثة سنبحث في مدى صحَّة الاستناد إلى أخبار الآحاد في أصول الدين والعقائد التي ينبغي أن ترتكز على أدلة يقينية قاطعة، ولا يجوز فيها التقليد.

إن الفرضية التي يطرحها مقالنا هذا هي التالية: **في عملية الاستناد إلى الروايات ـ (التي معظمها غير متواتر) ـ في مجال العقائد، حصل تجاوز واضح في موارد عديدة للقواعد العامة لعلم الرجال وعلم الدراية مثل قاعدة لزوم ثقة الراوي.**

(المرحلة الأولى): إن وقوع الدسّ مِنْ قِبَل جماعات الغُلاة والمُفَوِّضَة وقيامهم بوضع كثير من الأحاديث العقائدية بأسانيد ملفَّقة باسم رواة موثوقين، يؤدي بالضرورة إلى اعتماد قاعدة «**الأصل عدم اعتبار الأحاديث العقائدية (في مباحث الاختلافات المذهبية) إلا ما خرج بالدليل**».

(المرحلة الثانية): من الناحية الأصولية، لايجوز الاستناد إلى أخبار الآحاد التي تفيد الظن فقط، في مجال الاعتقادات وأصول الدين التي عليها مدار النجاة والهلاك والتي تتطلب أدلة يقينية ولايجوز فيها التقليد.

(المرحلة الثالثة): النتيجة النهائية هي أن العقائد التي لا دليل عليها سوى أخبار الآحاد يجب اعتبارها من الأمور الفاقدة للدليل الصحيح، وبالتالي لا يمكن اعتبارها من الدِّين.

المرحلة الأولى: تقييم الأحاديث العقائدية استنادًا إلى قواعد علم الرجال وعلم الدراية

اهتم علماء الشيعة، منذ البدايات، بتمييز الروايات الموثوقة - التي يمكن إثبات صدورها عن أئمة الهدى - من الروايات غير الموثوقة.

إن الروايات التي وصلت إلينا منسوبة إلى الأئمة هي مجموعة من الروايات الموثوقة وغير الموثوقة، ومجرَّد وجود رواية في أحد كتب الحديث، حتى ولو كان من الكتب المشهورة كالكتب الأربعة، لا يكفي وحده دليلًا على صحة الرواية.

وقد اختلفت آراء العلماء في قواعد تصحيح الأحاديث، وكانت تلك القواعد في بداية الأمر بسيطة ومختصرة، لكن تلك القواعد بدأت تتسع وتتعقَّد بالتدريج عندما واجه العلماء مشكلات عملية مما أدى إلى نشأة علمين هما: «علم الرجال» و«علم الدراية». يبحث علم الرجال في سند الروايات ويفحص أحوال كل فرد من أفراد سلسلة السند وينظر هل الراوي معروف أم مجهول الهوية؟ وهل هو ثقة ومعروف بالصدق أم لا؟ فإذا

كان جميع رواة سلسلة السند معروفين وثقاتًا صادقين، كانت الرواية صحيحةً، أما لو كان مجرَّدُ راوٍ واحدٍ في سلسلة السند مجهولًا أو مُتَّهمًا بالكذب أو كانت الرواية فاقدة للسند أصلًا، اعتُبِرَت الرواية ساقطة من الاعتبار ومرفوضة. أما في علم الدراية فتتم دراسة السند كمجموع، ولايُبحث في حال كل راوٍ على حدة.

لقد اختلفت المدرستان الأصولية والأخبارية حول ضرورة هذا العلم من جهة وحول قواعد تصحيح الأحاديث من جهة أخرى اختلافًا أساسيًا. فيرى العلماء الأخباريون - وهم بالمناسبة الذين دونوا أهم الجوامع الحديثية المتأخرة أعني بحار الأنوار والوافي، ووسائل الشيعة - أن جميع الأخبار المذكورة في الكتب الأربعة صحيحة ومعتبرة ويجوز العمل عليها، وأن في حال التعارض بين الروايات فقط يتم اللجوء إلى تقييم أسانيدها لمعرفة الرواية الأقوى سندًا فيتمّ ترجيحها على ما يعارضها. (كتاب مرآة العقول، العلامة المجلسي، ج1/ ص21). ولاصطلاح **«الرواية الصحيحة»** مدلول مختلف لدى القدماء عن المدلول الذي شاع في القرون الأخيرة، فالمراد من **«الحديث الصحيح»** في الماضي الحديث الذي يمكن الاعتماد عليه في أحد طرقه، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن يكون جميع رواتِه إماميين مُوَثَّقين .(**الوافي**، الفيض الكاشاني، ج1/ ص22).

لكن علماءنا الأصوليين - رحمهم الله وجزاهم خيرًا - شنوا **معركةً علميةً** لا هوادة فيها للتأكيد على الأمور التالية:

أولاً: ليست كل رواية منسوبة إلى المعصوم عليه السلام حجةً، بل الرواية الصحيحة الموثوقة فقط هي الحجة المعتبرة التي يصح

العمل عليها، ولمعرفة الروايات الموثوقة لا بد من الرجوع إلى علم الرجال وتقييم أحوال كل واحد من رواة الرواية.

ثانيًا: ليست جميع روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور أو صحيحة، بل لا يبعد القطع بعدم صدور بعضها عن المعصوم؟ (**معجم رجال الحديث**، آية الله الخوئي، ج1/ ص36).

بدءًا من القرن السابع قسَّم السيد ابن طاووس (أحمد بن موسى، ت 673هـ) ومن بعده العلامة الحلي (ت 726هـ) الروايات من ناحية السند إلى أربعة أنواع:

1 ـ الرواية الصحيحة: وهي ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات. والمراد بالعدل: الشخص الذي صرَّحت الكتب الرجالية (**مثل رجال النجاشي أو رجال الشيخ الطوسي**) بوصفه بالصدق والثقة.

2 ـ الرواية المُوَثَّقة: وهي الرواية التي رغم كون أحد رواتها فاسد المذهب أو العقيدة، إلا أنه وُثِّق [من ناحية الأمانة والصدق في الرواية].

3 ـ الرواية الحسنة: وهي الرواية التي يكون أحد رواتها على الأقل ممدوحًا بشكل عام دون أن يأتي بحقه تصريح بالتعديل والتوثيق، ولابالجرح والتضعيف.

4 ـ الرواية الضعيفة: وهي التي يكون أحد رواتها على الأقل قد ضُعِّف وجُرِح، أي ذكر علماء الرجال أنه شخص كذاب ولايوثق بنقله.

وأما الرواية التي لا سند لها ولا نعلم أسماء رواتها حتى الإمام فتُسمَّى رواية مرسلة. (الدراية، الشهيد الثاني).

طبقًا لرأي العلماء الأصوليين، الروايةُ الصحيحةُ والموثَّقةُ هي فقط التي يمكن إسنادها إلى الأئمة واعتبارها روايةً موثوقةَ الصدور. أما الرواية الحسنة فتأتي في الدرجة التالية ولاتُقبل إلا ضمن شروط خاصة. أما الروايات الضعيفة والمرسلة فلا يمكن إثبات أي فرع من الفروع الفقهيّة بها، فضلًا عن إثبات أصل من الأصول الاعتقادية.

من بين الكتب الأربعة، كتاب «**الكافي**» للكُلَيْنِيّ هو الوحيد الذي يشتمل على روايات اعتقادية، في حين اختصت الكتب الثلاثة، أي: «**من لايحضره الفقيه**» للشيخ الصدوق، و«**التهذيب**» و«**الاستبصار**» للشيخ الطوسي بالروايات الفقهية فقط.

وقد اختص المجلدان الأولان من أصل المجلدات الثمانية لكتاب «**الكافي**» والمعروفان بـ «**أصول الكافي**»، بالروايات الاعتقادية.

خلافًا لطريقة جوامع الحديث لدى أهل السنة، لم يبدأ «**ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني**» كتابه الكافي بباب الإيمان، بل بدأه بباب «**العقل والجهل**» وبرَّر ذلك بقوله: «**إذْ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار وبه يُحْتَجُّ وله الثواب، وعليه العقاب [الأخرويّ]**» (مقدمة الكافي)، مما يبيِّن أن للعقل في مدرسة أهل البيت مكانة بارزة وأوَّليَّة، إلى درجة أن «**من لا عقل له لا دين له**». ويعد كتاب «**العقل**» لم يعقد الكُلَيْنِيّ كتاب الإيمان، بل جعل الكتاب الثاني هو «**كتاب فضل العلم**»، وكتابه الثالث هو «**كتاب التوحيد**»، وكتابه الرابع هو «**كتاب الحجّة**» الذي اشتمل على النبوّة والمعاد، وأخيرًا كان الكتاب الخامس هو «**كتاب الإيمان والكفر**». وهذا الترتيب لم يكن ترتيبًا بلا قيمة أو اعتباطيًا.

كما لم يكن ابتداء شاعرنا الوطني الإيراني الحكيم أبو القاسم الفردوسي ـ (المتوفَّى عام 411هـ) ـ لملحمته الملكية (الشاهنامه) بالأشعار التالية مصادفة:

«بنام خداوند جان وخِرد / كزين برتر انديشه برنگذرد...

خِرد بهتر از هر چه ايزدت داد / ستايش خِرد را به از راه داد.

خِرد رهنماى وخرد دلگشاى / خِرد دست گيرد به هر دو سراى...

خِرد چشم جان است چون بنگرى / تو بى چشم جان آن جهان نسپرى.»

وترجمته:

باسم رب الروح والعقل / لا يمكن للفكر أن يتصوَّر أرفع من العقل

العقل أفضل من كل ما أعطاك ربك إياه / أفضل طريق أعطاك الله هو الثناء على العقل

العقل مرشد والعقل مُبهِج / العقل يأخذ بيديك إلى الدنيا والآخرة.

العقل إن تأملته هو عين الروح / لا يمكنك طيّ ذلك العالم دون عين الروح.

بل كان الفردوسي متأثرًا بالثقافة الشيعية العقلانية أو المُجِلَّة للعقل، وهي الثقافة ذاتها التي كان الكُلَيني ممثلًا لها بامتياز.

تظهر قيمة «**أصول الكافي**» عندما نقارنه بسائر الكتب الروائية الاعتقادية أمثال كتاب «**التوحيد**» للشيخ الصدوق، وكتاب «**المحاسن**» للبرقي، وكتاب «**بصائر الدرجات**» للصفار القمّي. وعلى أي حال، يعتبر كتاب «**أصول الكافي**» من أهم كتب الشيعة في الحديث وأكثرها ثقةً على الإطلاق. جَمَعَ الكُلَيْنِيّ في كتابه «**الكافي**» بجميع أجزائه (الأصول والفروع والروضة): 16199 حديثًا. وخلال عشرين عامًا من العمل الشاق والجهد المضني، اختار ثقة الإسلام الكُلَيْنِيّ تلك الروايات الستة عشر ألف، بدقّة، من أصل ثلاثمئة ألف حديث. وقد حُكِيَ عن أحد مشايخ الكُلَيْنِيّ وهو الحافظ أحمد بن عقدة (المتوفّى سنة 333هـ) قوله: «**أحفظ مائةً وعشرين ألف حديثٍ بأسانيدها** [عن أهل بيت رسول الله ﷺ] **وأُذَاكِرُ بثلاثمائة ألف حديث**» [رجال الطوسي/ 462][1].

قام الكُلَيْنِيُّ بدراسة تلك الروايات الثلاثمائة ألف وتمحيصها وفحصها خلال عشرين عامًا، ثم اختار منها ستة عشر ألف رواية فقط، اعتبرها موثوقة، فدَوَّنها في كتابه، أي إن نسبة ما اختاره كانت حوالى 5% فقط من مجموع الروايات التي

---

(1) جملة [**عن أهل بيت رسول الله ﷺ**] غير واردة في رجال الطوسي، ولعل المؤلف استقاها من مصدر آخر ككتاب «**الصوارم المهرقة**» للقاضي نور الله المرعشي الشهيد (ت1019هـ) مثلًا، حيث جاء فيه (ص215) عن الحافظ ابن عقدة ما نصُّه: ((قال الدارقطني سمعت منه ـ أي من ابن عقدة ـ أنه قال: **قد ضبطت ثلاثمائة ألف حديث من أحاديث أهل البيت وبني هاشم عليهم السلام وحفظت مائة ألف حديث بأسانيدها**...)). (المترجم)

كانت بحوزته. وبعبارة أخرى، في القرن الرابع الهجري، كان 95% من الروايات الموجودة غير موثوق به ولا يصح الاعتماد عليه في نظر الكُلَيْنِيّ!

مقدمة «الكافي» مقدمة مثيرة للانتباه وجميلة جدًا. ينقل الكُلَيْنِيّ فيها ما ذكره له أحد معاصريه كما يلي: «**وذكرتَ أن أمورًا قد أشكلت عليكَ، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنكَ تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها، وقلتَ: إنكَ تحبُّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله**».

أشار ثقة الإسلام الكُلَيْنِيُّ إلى مسألة مهمة جدًا كَثُرَ الابتلاء بها في عصره وهي اختلاف الروايات المنقولة عن الأئمّة وتعارضها، لذا أشار في مقدمة كتابه «الكافي» إلى ثلاثة معايير ـ استنادًا إلى تعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ لحل هذا الاختلاف:

الأول: عرض الروايات على كتاب الله، لأن أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله علمونا ذلك فقالوا: «**اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردُّوه**». إذن محك ومعيار قبول الأحاديث في مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو القرآن، على العكس تمامًا مما يزعمه الأخباريون من أن القرآن غير قابل للفهم إلا بالرجوع إلى أحاديث الأئمة!

الثاني: نظرًا إلى كوننا أقليَّة وأن المذهب الرسمي كان يضغط علينا بشدة فإن كثيرًا من رواياتنا صدر من باب التقيَّة. لذا **«دع ما وافق القوم [أي المذهب الرسمي الحاكم] فإن الرشد في خلافهم»**.

الثالث: قاعدة «**خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لاريب فيه**»، أي دعوا الروايات الشاذَّة والنادرة والاستثنائية.

ويواصل الكُلَيْنِيّ كلامه معترفًا بمرارة: حتى مع تطبيق هذه المعايير الثلاثة فإن تمييز الروايات الصحيحة المعتمدة من غير الصحيحة يبقى أمرًا عسيرًا، **واستنادًا إلى تلك المعايير الثلاثة لانجد إلا عددا قليلاً من الروايات يفي بتلك الشروط**؛ لذا يشير الكُلَيْنِيُّ إلى معيار رابع، وحاصله «**التخيير**»، بمعنى أنك عندما تتحيَّر ولا تدري بأي رواية من الروايات المتعارضة المنقولة عن أهل البيت ينبغي لك أن تعمل؟ فلك ـ بعد التسليم إليهم ورد العلم بالواقع والحقيقة إليهم ـ أن تختار ما تشاء من الروايات أي أن تعمل بـ«**التخيير**». إن معيار «**التخيير**» يسهِّل جدًا على المحدِّثين نقلَ الأحاديث المتعارضة واختيار أحدها. لذا يمكن القول إن الكُلَيْنِيّ على الرغم من اتباعه في كتابه ـ نظريًا ـ لتلك المعايير الثلاثة، إلا أنه اتخذ من الناحية العَمَلية المنهج التخييري، فاختار بعض الروايات المنسوبة إلى الأئمة دون غيرها. وبتعبير آخر مارس **الكُلَيْنِيّ نوعًا من الاجتهاد في اختيار الروايات، وكان من الممكن أن يتم هذا الاختيار على صورة أخرى [لدى مجتهد ذي رأي مختلف]**.

قام العلماء اللاحقون بدراسة روايات «**الكافي**» أو بكلام آخر الروايات التي هي حصيلة اجتهاد ثقة الإسلام الكُلَيْنِيّ في انتخاب الأحاديث.

المحدث الثاني من أصحاب الكتب الأربعة هو الشيخ الصدوق (المتوفى 381هـ). وقد دوَّن كتابه «**من لا يحضره الفقيه**» أيضًا باجتهاد مختلف عن اجتهاد الكُلَيْنِيّ في انتخاب ما ظنه صحيحًا من مجموع الأحاديث المنقولة عن أهل البيت التي اطلع عليها.

ثم جاء الشيخ الطوسي واجتهد اجتهادًا آخر أيضًا فاختار من الأحاديث ودوَّنها في كتابيه «**التهذيب**» و«**الاستبصار**».

الواقع أن لا معنى لتدوين كتاب جديد، إلا إحساس مؤلفه بعدم كفاية ما كُتِبَ سابقًا. حتى «**الوحيد البهبهاني**» (المتوفى 1205هـ) أكبر علمائنا الأصوليين، يقول بصراحة: «**في كتاب الكافي هذا ذاته، ليست قليلة تلك الروايات التي لا تنتهي إلى المعصوم، وفي الكتب الأربعة روايات نقطع بعدم صدورها عن الأئمّة.**» [**الرسائل الأصولية**، الوحيد البهبهاني، ص 160].

تُظْهِرُ التحقيقات العلمية في القرون الأخيرة، ولاسيما منذ القرن السابع الهجري فما بعد، أن جزءًا كبيرًا من الأحاديث التي كان علماء القرنين الرابع والخامس يعتبرونها صحيحةً ومعتمدةً، لم تَعُد تُعْتَبر اليوم صحيحةً ولاموثوقةً. في الواقع لقد تطورت القواعد الاجتهادية الرجالية والدرائية وارتقت في القرون الثمانية الماضية وتحوّلت من مجرد أحكام شخصيَّة على الأفراد وثقة مبنيَّة على حسن الظن مما كان معمولًا به لدى القدماء، إلى معايير نوعية وتقييمات أكثر واقعيَّةً. المقبول من كلام السلف في موضوع الرجال هو شهاداتهم الحسية فقط، أما استنباطاتهم أو اجتهاداتهم فلا تُعتَبَر حجَّةً على العلماء الآخرين.

يجب على كل عالم يريد أن يجتهد استنادًا إلى أحاديث

أهل البيت، سواء كان عالم فقه أو تفسير أو أخلاق أو كلام، أن يبحث ويجتهد في سند تلك الأحاديث ومتنها وسبب صدورها، ولا يكتفي باجتهاد أو فهم القدماء لها. لهذا السبب فقد تعرَّضت روايات الكتب الأربعة وخصوصًا أحاديث «الكافي» إلى تقييم وتمحيص علمي دقيق مِنْ قِبَل كثير من العلماء. فعل الأصوليون ذلك بغية تقييم الأحاديث من حيث الصحة والضعف والقبول والرد. أما الأخباريون فقد فعلوا ذلك بنية الوقوف على الأحاديث ذات السند الأقوى لترجيحها على ما يخالفها عند التعارض. والمثير هنا هو أن جميع النقَّاد كانوا من محبي ثقة الإسلام الكُلَيْنِيّ وقد قاموا بتمحيص ما نقله لنا من روايات، مع اعترافهم له بحسن خدمته التي لا تُنْسى [أن جمع وحفظ لنا كل هذه الروايات في كتابه].

أحد أهم التقييمات التي أُجْرِيَت لأسانيد روايات كتاب «الكافي»، هو التقييم الذي أجراه «الشهيدُ الثاني» الفقيهُ العَلَمُ في القرن العاشر (توفي 966هـ). طبقًا لتحقيق ذلك الفقيه المتبحِّر، يحتوي كتاب «الكافي» على 5072 حديثًا صحيحًا و144 حديثًا حسنًا و118 حديثًا مُوثَّقًا و302 حديثًا قويًا، و9485 حديثًا ضعيفًا، **أي أن 59% من روايات «الكافي» غير موثوقة في رأيه ولا يمكن الاعتماد عليها.**

أما ابن الشهيد الثاني: الشيخ أبو منصور الحسن بن زين الدين المشهور بلقب: **«صاحب المعالم»** (ت 1011هـ)، فإنه اتبع في كتابه **«منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان»** قواعد أكثر صرامةً في تقييم أسانيد **«الكافي»** وقدَّر عدد الأحاديث الصحيحة فيه بأقلّ من ثلث العدد الذي قدَّره والده الماجد.

في كتابه «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول» قام العلامة المجلسي (ت 1111هـ)، بشرح أحاديث كتاب «الكافي»، وفي الوقت ذاته بيَّن لنا حال رواياته من حيث صحة السند وعدمها، وكانت نتيجة تقييم ذلك المحدِّث الكبير هي التالية: من مجموع أحاديث كتاب «الحجة» في أصول الكافي (التي تُعتبر أهم المصادر والأدلة النقلية في بحث الإمامة) البالغ عددها 1015، هناك 286 حديثًا منها صحيحًا أو موثَّقًا، و254 روايةً مرفوعةً أو مرسلة أو مجهولة، و463 حديثًا ضعيفًا. أي بلغة الإحصاء وطبقًا لهذا التقييم فإن حوالى 28% فقط من روايات كتاب «الحجة» في أصول الكافي صحيح من ناحية سنده، وأكثر من 70% من روايات ذلك الكتاب غير موثوقة ولا يمكن الاعتماد عليها (مرسلة أو مجهولة أو ضعيفة أو مرفوعة).

بالطبع فإن المجلسي إنما استخدم هذا التقييم السندي في حالة تعارض الروايات فقط لأجل الترجيح، لا لأجل قبول أو رد الروايات من أصلها. يُضاف إلى ذلك أن معايير المجلسي في تقييم الأسانيد قائمة على كثير من حسن الظن والتوسُّع والتساهل.

طبقًا لتقييم أحد المتخصّصين المعاصرين في علم الحديث (وهو الأستاذ محمد باقر البهبودي صاحب صحيح الكافي) فإن من أصل روايات أصول الكافي البالغ عددها 2833 رواية، 593 حديثًا منها فقط صحيحٌ (21 % من رواياته)، ومن أصل روايات كتاب «الحجة» بالذات في أصول الكافي والبالغ عددها 1015 رواية، 101 حديثًا منها فقط اعتُبِر صحيحًا (أي 10%). (يعني أقل من ثلث التقييم السابق!). وقد اعتبر العلماء المعاصرون التقييم الأخير تقييمًا متشدِّدًا. وعلى كل حال طبقًا

لأكثر التقييمات حُسْنَ ظَنٍّ: أكثر من ثلثي روايات كتاب أصول الكافي روايات ضعيفة وغير موثوقة ولا يُعَوَّل عليها. ونسبة الأحاديث الضعيفة الساقطة من الاعتبار تصل في أحاديث كتاب «الحجة» من أصول الكافي إلى 70 % بل حتى 90% من مجموع أحاديثه! أي إن 10% وحتى 28% فقط، على أحسن الفروض، من أحاديث كتاب «الحجة» يمكن الأخذ به (إما صحيح أو موثَّق أو حسن).

تنطبق مثل تلك المعايير والتقييمات أيضًا على الأحاديث الفقهية والأخلاقية والاعتقادية بشكل عام ولا تقتصر على الأحاديث الفقهية فقط.

يحسُنُ بنا هنا، أن نشير، كنموذج، إلى المستندات الحديثية لمسألة كلامية شائعة كي نتبيَّن إلى أي حدٍّ روعيت فيه تلك القواعد. كما شرحنا في مقالينا الأخيرين، تمَّت المبالغة في فضائل الأئمَّة المتجاوزة للحدود البشرية العادية في الفترة بين القرنين الثالث حتى الخامس، وقام الغُلاة والمفوِّضة خلال ذلك بتقديم فهم آخر للتشيُّع الأصلي، استطاع بالتدريج أن يبدِّل الفهم السابق ويحل محله بوصفه الفهم الرسمي للتشيع. أحد الاختلافات بين المدرسة الفكرية للغلاة والمفوِّضة والمدرسة الفكرية للتشيع القديم الأوَّل حول صفات الأئمَّة هو اختلافهما حول علم الأئمَّة. أي هل علم الأئمَّة اكتسابي كعلم سائر البشر، أم أنه علمٌ لدُنّيٌّ خاصٌّ؟ هل يتلقّى الأئمَّة علومهم عن طريق الإلهام الرباني والوحي (غير الرسالي) أم أنهم يتعلّمون العلم من المعلمين الإنسانيين مثل الرسول ﷺ أو الأئمة الذين سبقوهم؟

ليس في آيات القرآن أي مستند لمسألة كيفية علم الأئمة، فأقصى ما تفيده بعض آيات القرآن هو إمكانيّة وجود العلم فوق

البشري لدى عيسى المسيح؟ أو لدى العبد الصالح (الخضر) أو لدى الذي عنده علم من الكتاب (في عصر سليمان)، ولكن لا توجد أيّة آية تتحدث عن الوقوع الفعلي للعلم فوق البشري للأئمة. إن مستند القول بوجود مثل هذا العلم للأئمة ليس سوى الروايات، والروايات فقط.

يمكننا أن نطّلِع على الروايات التي تشكّل مستند الموضوع المذكور أعلاه في بعض الرسائل التي ألّفها بعض العلماء المعاصرين - مثل الشيخ «**محمد حسين المظفر**» - خصوصًا حول مسألة «**علم الإمام**».

في شرحهما للموضوع الهام لـ «**علم الأئمّة اللّدنّيّ**»، استند كتابا «**راهنما شناسى**» [معرفة الهداة] (تأليف الشيخ محمّد تقي مصباح يزدي، ص480) و«**بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة للمرحوم الشيخ محمد رضا المظفّر**» (تأليف السيد محسن الخرازي، ج2، ص 54) - (وهما بالمناسبة من الكتب الدراسية المقررة في الحوزات العلمية ويقوم بنشرهما مركز الحوزة العلمية في قم) - استندا إلى روايات في هذا الصدد موجودة في كتاب «**الحجة**» من «**أصول الكافي**»، وفي كتاب «**بصائر الدرجات**». ومن جملتها روايات «**بَابُ أَنَّ الأَئِمَّةَ** عليهم السلام **إِذَا شَاءُوا أَنْ يَعْلَمُوا عُلِّمُوا**» [الكافي، ج1/ ص285]، أي إنهم يستطيعون أن يعلموا بكل ما يريدون العلم به، وبعبارة مختصرة: لا حدَّ لعلمهم. هناك ثلاث روايات في هذا الباب، وحالُها - **حسب تقييم العلامة المجلسي - أن إحداها ضعيفة والروايتين الأخريين مجهولتان، أي حسب قواعد علم الرجال والدراية لاتصلح أيٌّ من هذه الروايات الثلاث للاستناد إليها فقهيًا، فما بالك بالاستناد إليها في مسألة إيمانية عقائدية!**

إذا كان الأمر كذلك، فلنا أن نسأل السادة الذين استندوا إلى مثل هذه الروايات واستدلوا بها: أنتم الذين تبحثون في المسائل الفقهية الفرعية - رغم عدم أهميتها إذا ما قورنت بالأصول الاعتقادية - عن الروايات المستَنَدَة الموثوقة (إما الصحيحة وإما الموثَّقة)، كيف لاتبدون أي اهتمام بتمحيص أسانيد رواياتٍ ترتبط بموضوع على مثل هذه الأهمّيّة حيث يشكل أحد الأُطُر العقائدية للمذهب؟! بل تستندون في الغالب إلى روايات هي في نظر علماء الرجال والدراية روايات غير معتبرة (إما مجهولة وإما ضعيفة وإما مرسلة وإما مرفوعة)؟! وادعاء تواتر مثل هذه الروايات أمر في غاية الصعوبة. وكيف تتهمون من لا يؤمن بمضمون مثل هذه الروايات الضعيفة وغير المعتمدة ويُطالبكم ببراهين معتبرة على مثل تلك العقيدة، تتهمونه بالانحراف المذهبي وتقولون: إنه لا يؤمن بعقائد الشيعة المشهورة؟! فأين تذهبون؟!

نتيجة المرحلة الأولى من البحث

استنادًا إلى قواعد علم الرجال والدراية (طبقًا لعلم الحديث الشيعي منذ القرن السابع الهجري فما بعد) لا يمكن الاعتماد في المسائل الدينية إلا على أحاديث صحيحة أو موثَّقة، ولا يمكن أبدًا لروايات ضعيفة أو مجهولة أو مرسلة أن تُعتَبَر دليلًا ومستمسكًا مقبولًا لمسألة دينية.

المرحلة الثانية: ضرورة تطهير مصادر العقيدة من الأحاديث الموضوعة للغلاة والمفوِّضة

في المرحلة الأولى، تقدمنا في الموضوع استنادًا إلى الطريقة التقليدية المعروفة لعلم الرجال والدراية فقط. لكن في

مجال الموضوعات العقائدية تبرز أمامنا مشاكل أخرى لا يمكن لعلم الرجال والدراية وحدهما أن يَحُلاّها.

في زمن الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق انتشرت بين الشيعة جماعة منظَّمة لها دعاة ورؤساء شياطين عُرِفوا باسم «الغُلاة» (وسُمُّوا أيضًا بـ «الغلاة الطيَّارة» أو «الغلاة الخطَّابية»)، كان رئيسهم «محمد بن زينب الأسدي» المشهور بأبي الخطَّاب (توفي حول 138هـ). وكانت الشخصية الثانية البارزة في تلك الجماعة هي «المغيرة بن سعيد». ذكرت كتب رجالنا أسماء أكثر من 60 شخصًا من الرواة وصفوا بأنهم من أعوان وأصحاب المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب. كان «الغُلاة» متأثرين جدًا بالكيسانية ومن جملة ذلك تأثرهم بنظرية حلول روح الله أو نور الله في جسم النبي ﷺ والأئمَّة وأن النبي ﷺ والأئمَّة هم أصحاب السلطان والتصرف الكامل على الأرض، حيث فوَّض الله تعالى إليهم جميع الأمور!

لقد وضع «الغُلاة» روايات كثيرة في فضائل أئمة أهل البيت، وموضوعات تلك الفرقة تختلف كثيرًا عن الروايات المجهولة أو الضعيفة؛ لذا تعرّضتُ لموضوعاتهم بشكل منفصل ومستقل.

تدور روايات «الغُلاة» جميعها حول الارتفاع بفضائل الأئمَّة، لا حول ذمّ الأئمَّة أو القدح بهم، وقد كان ذلك الارتفاع يصل أحيانًا إلى حد رفع الأئمَّة إلى درجة الربوبية والإلهية، كي يُعرِّف «الغُلاة» عندئذٍ أنفسهم بأنهم «أنبياء» لهم. لقد قال الإمام الصادق غير مرة: «**لَعَنَ اللهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ إِنَّهُ كَانَ يَكْذِبُ عَلَى أَبِي**» [رجال الكشي، الحديث 400]. بعد فضح أئمَّة أهل البيت لمؤامرة الغلاة الطيَّارة، تم إعدام عدد من

رؤسائهم مِنْ قِبَل خليفة الوقت، وقُضِي على زعمائهم، أما جمهور جماعة الغلاة فقد بقوا على حالهم.

هناك نمطان من الروايات الباقية في مجاميعنا الروائية عن أولئك الغلاة: النمط الأول الروايات التي نجد اسم أحد الغلاة في سلسلة سندها، وهذا النمط من الروايات يمكن التعرُّف إليه بسهولة بالرجوع إلى قواعد علم الرجال. إن عدد الروايات التي في سلسلة سندها أحد الغلاة ليس بالقليل مع الأسف، بل إن كتبنا الروائية، منذ القرن الرابع الهجري فما بعد، لم تُنَقَّ من مثل تلك الروايات، هذا على الرغم من أن مثل تلك الروايات لاتوجد ضمن **«الأصول الأربعمئة»** التي كُتبت بخط الراوي الأصلي الذي سمع الرواية مباشرةً من الإمام.

النمط الثاني لروايات **«الغُلاة»** هي الروايات التي لم يتم وضع متنها فقط، بل تم تلفيق ووضع سندها أيضًا، ولايظهر اسم واضع السند في سلسلة السند. في الواقع لقد دس الغلاة بمكرهم وحيلتهم البارعة رواياتهم الموضوعة، في ثنايا الروايات المعتبرة المنقولة عن الأئمَّة؛ وبناء على ذلك فليس من الميسور التعرُّف إلى رواياتهم تلك انطلاقًا من قواعد علم الرجال وعلم الدراية، وذلك بسبب لجوء أولئك الغلاة إلى حيلة جديدة وهي **«وضع واختلاق السند»** ذاته!

عندما كان الرواة الآخرون المجروحون يريدون أن يكذبوا ويضعوا حديثًا كانوا يكتبون اسمهم ويقولون: سمعت الرواية الفلانية. ثم نأتي نحن ونبحث في علم الرجال فنعرف أن الراوي الفلاني كان غير ثقة وكان وضَّاعًا للحديث فنعتبر ما رواه خبرًا مجهولًا أو ضعيفًا أو مردودًا، أما **«الغُلاة»** فقد ابتدعوا طريقةً جديدةً: كانوا يستعيرون دفترًا من دفاتر رواية أصحاب الأئمَّة ـ

كان الأصحاب يطلقون عليه لفظ «الأصل» ـ ويقولون لصاحبه: إئذن لنا في استنساخ أصلك، ثم كانوا يدسُّون رواياتهم الموضوعة ضمن روايات ذلك الصحابي، وعندما كانوا يعيدون الأصل إلى صاحبه لم يكن ذلك الصحابي الموثوق والصادق يلتفت إلى ما حصل من إضافة روايات لم يسمعها من الأئمَّة على لسانه. (للاطلاع المفصل على هذه الفاجعة يُرجَع إلى كتاب «**غلوّ، درآمدى بر افكار وعقايد غاليان در دين**» [أي الغلوّ، حصيلة أفكار وعقائد الغلو في الدين]، تأليف المرحوم آية الله صالحي نجف آبادي، ص 105 فما بعد)[1]. لذلك إذا اتجهنا في مثل هذه الحالة نحو علم الرجال والدراية فسوف نجد أن سند الرواية صحيح أو موثوق، لكن متنها ومضمونها مضمون غير صحيح، أو يخالف القرآن أو يخالف السنة القطعية للنبي ﷺ أو يتضمَّن أمرًا مخالفًا للواقع المحسوس. كان الإمام الصادق عليه السلام يقوم بفضح أمثال تلك الروايات الموضوعة عليه ويقول: إن هذه الفكرة نشرها عنه بين الشيعة هذان الشخصان: (أبو الخطاب والمغيرة بن سعيد) وأذنابهما.

فيما يلي روايتان اخترتُهما من كتاب «**رجال الكشّي**» كي أبيِّن سبب قولي السابق أننا عندما نريد أن نستند إلى الروايات العقائديّة فعلينا أن نحذر ونحتاط أكثر بكثير من حذرنا عندما نريد الاستناد إلى الروايات الفقهية، ذلك أن ليس لدينا في الروايات الفقهية مثل تلك المعضلة، فأكثر ما يمكن أن يشكل

---

(1) وللشيخ هاشم معروف الحسني في كتابه «**الموضوعات في الآثار والأخبار عرض ودراسة**»، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1973م.، بحثٌ قيِّم يؤيدُ تمامًا ما يذكره المؤلِّف هنا. (المترجم)

علينا أمره في الروايات الفقهية هو أن يكون بعضها قد صدر على وجه التقيَّة، أو تكون روايات مجهولة أو ضعيفة.

1 ـ عن «هشام بن الحكم» ـ وكان أحد أهم أصحاب الأئمَّة ـ أنه سمع الإمام أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: **«كان المغيرة بن سعيد يتعمَّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعة، فكل ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم».**

2 ـ كان «يونس بن عبد الرحمن» من ضمن أقرب عشرة أشخاص من أصحاب الأئمة إليهم ومن الصف الأول من أصحاب الأئمَّة، وكان من المتشدِّدين جدًا في قبول الروايات عن الأئمَّة، فلم يكن يقبل كلّ مَا يُنقَل عنهم. يروي «**محمد بن عيسى بن عُبَيْد**» أن بعض الأصحاب سأل «**يونس بن عبد الرحمن**» هذا قائلًا: «**يا أبا محمد! ما أشدَّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثني** «هشام بن الحكم» أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: **لا تقبلوا علينا حديثًا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدًا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدِّث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وآله فإنا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله**».

ثم يتابع يونس بن عبد الرحمن القصَّة فيقول: «**وافيت**

العراق فوجدت بها قطعة [يعني جماعة] من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام فانكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام. لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسُّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنا إن تحدَّثْنا حدَّثْنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنا عن الله وعن رسوله نُحدِّث..» [رجال الكشِّيّ، حديث 401].

إذا كان «**يونس بن عبد الرحمن**» ـ وهو الصاحب المقرَّب ومن الصفِّ الأوَّل من أصحاب الأئمة ـ قد أشكل عليه معرفة تلك الأحاديث الموضوعة رغم أنه لم يمر على زمن الإمام الباقر عليه السلام سوى حوالي نصف قرن فقط، أفلن يُشكل علينا اليوم ـ بعد مرور غبار اثني عشر قرنًا من الزمن ـ التعرف إلى وضع تلك الروايات؟! لذلك فللتعرف إلى حقيقة تلك الروايات نحتاج ـ إضافة إلى علم الرجال وعلم الدراية ـ إلى الاستعانة بطرق النقد التاريخي الحديثة وأساليب علم المخطوطات، ونسأل استنادًا إلى الشواهد التاريخية: هل وصلت نسخة تلك الروايات التي صدرت في أزمنة مختلفة إلى أفراد من الغلاة أم لم تصل؟

ومن الزاوية الأخرى، بعد أن قام الأئمَّة بفضح الغلاة البارزين الواضحين، وبعد أن قامت السلطات الحاكمة باعتقال رؤوسهم وإعدامهم، بقي عامة الغلاة على حالهم فغيروا أسلوب عملهم، حيث واصلوا حياتهم وعقيدتهم بصورة جديدة هي صورة «**المُفَوِّضة**». و«**المُفَوِّضة**» ما كانوا يقولون بإلهية الأئمَّة

وربوبيَّتهم، بل يقولون: الأئمَّة مخلوقون مربوبون لِلَّهِ، إلا أن الله أذن لهم وفوَّض إليهم تدبير جميع شؤون العالم، وهكذا أصبح رِزْق الخلائق بأيدي الأئمَّة، وإذا نزل المطر نزل بإرادتهم، وإذا أشرقت الشمس كان ذلك بفضل وجودهم، والأئمَّة يعلمون كل شيء ويرون خلفهم كما يرون أمامهم، ويعلمون حتى لغات جميع الحيوانات والطيور.

هكذا أشاع «**المُفَوِّضة**» مثل هذه الفضائل وقاموا بإعادة بناء الروايات التي طرحها الغلاة، أو بالتعبير العصري قاموا «**بتنقيح**» تلك الروايات وحذفوا منها المسائل التي تناقض التوحيد مناقضة صريحة، ونشروا رواياتهم الجديدة بين الشيعة واستطاعوا بهذه النهضة المجدَّدة أن يمسكوا عمليًا بزمام النبض الفكري للتشيُّع. بهذه السياسة الجديدة: (أولًا): طرحوا أنفسهم بوصفهم مختلفين عن الغلاة الذين افتُضِحُوا وطُرِدوا. و(ثانيًا): استطاعوا أن يستجلبوا تأييد جماهير كثيرة من الشيعة البسطاء المخلصين، الذين صدّقوا صحة تلك الأحاديث الموضوعة يحدوهم عشق أئمة أهل بيت الرسالة، فسعوا في نشرها وترويجها بوصفها معارف أهل البيت الحقَّة!.

بعض مشاهير «المُفَوِّضة» الذين لهم في كتبنا روايات كثيرة

لا يخلو ذكر أسماء بعض «**المُفَوِّضة**» بشكل محدَّد من أهمية في هذا المقام، فهم في الواقع من رواتنا المشهورين، وعدد رواياتهم في كتبنا الأربعة ليس بالقليل. أحد أهم هؤلاء «**المُفَوِّضة**»: «**المُفَضَّل بن عُمَر الجُعْفِيّ الصيرفيّ**» صاحب كتاب «**توحيد المُفَضَّل**». لقد كان «**المُفَضَّل**» من مؤسسي تيار التفويض أو الفهم التفويضي للإمامة، وقد رحل عن الدنيا سنة

176هـ، بعد أن لعب دورًا أساسيًا ومهمًا في ربط وتنظيم أجزاء الفكر التفويضي بعضها ببعض. لدينا بعده شخصية «**محمد بن سنان الزهري**» (220م) التي تُعدُّ من أبرز أعلام «**المُفَوِّضة**» أيضًا. [يُنْظَر: مذهب في طور التكامل، حسين مدرِّسي طباطبائي، صفحة 38 ـ 40]. كثيرٌ من روايات الفضائل «**فوق البشرية**» للأئمة صدرت عن هؤلاء الأشخاص أو أصحابهم.

لقد نَسَبَ «**المُفَوِّضَةُ**» إلى الإمام الصادق روايةً كثيرًا ما سمعتموها: «**نَزِّلُونا عَن الربوبيّة، وقُولُوا فينا ما شِئتُم!**». وقد نُقِلَت هذه الرواية ـ أو شبه الرواية ـ في ستة من كتب الحديث الشيعية، ولا نجد لها في أي واحد من تلك الكتب سندا صحيحًا! فهي مروية في:

كتاب «**بصائر الدرجات**» تأليف الشيخ محمد بن الحسن ابن فروخ الصفّار القُمّيّ (ت290 هـ) ويُعَدُّ أحد أشهر ممثلي «**المُفَوِّضة**» في القرن الثالث (الهجري).

كتاب «**الاحتجاج على أهل اللجاج**» للشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي (ت حوالى 620هـ).

«**التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري**». وهذه الكتب الثلاثة مملوءة جميعًا بآراء «**المُفَوِّضة**» وأفكارهم، وليس للرواية المشار إليها أعلاه، في تلك الكتب، أي سند صحيح يمكن الاستناد إليه.

معنى تلك الرواية: يجوز لكم أن تنسبوا إلينا كل ما تتصورونه من الفضائل، فمهما قلتم لن تصلوا إلى فضلنا الحقيقي الذي يتجاوز كل ما تقولونه! وهذا في الواقع شيك على بياض ـ كما يقولون ـ تم تسليمه لأيدي «**المُفَوِّضة**» [يُنْظَر الكتاب السابق، ص 49] يتيح لهم أن ينسبوا إلى الأئمة كل ما

يخطر ببالهم من الفضائل، ويملؤوا الكتب من ذلك، إلى درجة أن عدد هذه الروايات الموضوعة في فضائل الأئمَّة وصل إلى حد يمكن للإنسان ـ إذا غض النظر عن الوقائع التي كانت، خلف الستار، وراء صدور أمثال تلك الروايات ـ أن يدَّعي تواتر مضمونها تواترًا معنويًا دون أيِّ تردُّد! ومثل هذا التواتر يعطي، بالطبع، اليقين، لانتفاء إمكانية تواطؤ الرواة على ذلك المضمون.

إن دور تلك القاعدة [أي قاعدة «**نَزِّلُونا عَن الربوبيَّة وقُولُوا فينا ما شِئْتُم!**»] في إنتاج الأحاديث الموضوعة في فضائل الأئمَّة، مماثل لدور قاعدة «**التسامح في أدلة السنن**» في إنتاج العدد الكبير من المستحبات والأدعية والزيارات الموضوعة التي لا أصل لها.

هذه المباحث تقودنا إلى الأصل والقاعدة التالية: بالنسبة إلى الروايات العقائدية المتعلقة بموضوع «**الحجَّة**» و«**الإمامة**»، وانطلاقًا من كثرة الوضع الذي قام به «**المُفَوِّضة**» والغلاة، ولا سيما في وضع الأحاديث في الفضائل التي تتجاوز «**الحدود البشرية العادية**» للأئمة، وممارسة الوضع المعقَّد المضاعَف (وضع المتن المترافق مع وضع السند أيضًا)، فإن الأصل هو عدم صدور مثل تلك الروايات عن الأئمَّة حتى يثبت العكس.

مجال تطبيق هذا الأصل، هو الأمور الخلافية المتعلّقة بالفضائل «**فوق البشرية**» للأئمة، وإلا فإن قضايا مثل أن «**الأئمَّة مفترضو الطاعة**» أو أن «**أهل البيت هم بوصية النبي ﷺ مرجع المسلمين العلمي**» قضايا كانت ولا تزال تحظى بإجماع الشيعة ولم يحصل بشأنها خلاف. واللافت للنظر أن الروايات الدالة على مثل هذه القضايا المجمع عليها، سليمة أو نادرًا ما توجد فيها مشكلات من ناحية السند، هذا خلافًا

للروايات المتعلقة بالفضائل «**فوق الحدود البشرية العادية**» للأئمة. وكمثال على ما نقول إننا نسمع من خطباء المنابر كلامًا كثيرًا حول العلاقة بين ليلة القدر والإمام، ومستند هذا الموضوع هو الروايات التي وردت في «**بَاب فِي شَأْنِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وتَفْسِيرِهَا**» في كتاب «**أصول الكافي**»، مع أن الروايات التسع الواردة في ذلك الباب كلها ضعيفة سندًا ولايُعتمدُ عليها.

زبدة الكلام في هذه المرحلة [من مراحل تمحيص مصادر العقائد] هو ما يلي: لا بد من بذل أقصى درجات الحذر والحيطة في التعامل مع الروايات الاعتقادية المتعلقة بباب «**الحجَّة**» وموضوع «**الإمامة**»، خصوصًا عندما يدور الكلام حول فضائل «**فوق بشرية**» للأئمة؛ لثبوت أن «**متن وسند**» كثير من هذه الروايات تم اختلاقه ووضعه مِنْ قِبَل «**المُفَوِّضة**»، وأن عملية الوضع تمت بمهارة وبشكل متقن جدًا إلى درجة أن حتى الصف الأول من صحابة الأئمّة كانوا عاجزين عن معرفة حقيقة أمر تلك الروايات الموضوعة.

المرحلة الثالثة: عدم حجية الظنون في أصول الدين والعقائد

هذه المرحلة أهم من المرحلتين الأُولَيَيْن. من القواعد المُسلَّمة في مذهب أهل البيت أن لابد من تحصيل العلم اليقيني في الموضوعات الإيمانية العقائدية، ولا اعتداد بالظن في مثل هذه الأمور. مستند هذه القاعدة نصوصٌ عديدة من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ﴾ [يونس: 36]. هذه الآيات التي وردت في القرآن في ذمّ الظن

والتقليد، تتعلق بمجال ما ينبغي أن يؤمن به الإنسان ويعتقده، وإلا فإن الظن المعتبر ـ حسب القول المشهور ـ حجة في الأحكام الفرعية الفردية (الفقه).

طبقًا للمباحث والتحقيقات التي قام بها علماء أصول الفقه، فإن الأمور التي يتم إثباتها بواسطة أخبار الآحاد فقط، لا تفيد سوى الظن لا أكثر. وطبقًا لسيرة العقلاء، فإن الظن الحاصل من خبر الآحاد الموثَّق الصحيح، يُعْتَبَر حُجَّةً في المسائل العَمَليّة (الفقهية). أما في الأمور الهامة مثل أصول الدين والمسائل العقائدية، فإن الظن غير كاف فيها، ولابد فيها من العلم القطعي واليقيني. من هذا المنطلق لا يمكن إثبات أمر من أصول الدين ومسائل العقيدة بخبر الواحد (حتى ولو كان خبرًا صحيحًا أو موثَّقًا)، بل لا بد أن يكون دليل ومستند العقائد الدينية وأصول الإيمان إما العقل القطعي، وإما الدليل النقلي القطعي مثل آيات القرآن الكريم أو الروايات المتواترة، التي يكون لفظها نصًا صريحًا في دلالته. أما خبر الواحد فلا يمكنه أن يثبت أبدًا مسألة عقائديّة أو أصلًا من أصول الدين.

وإذا نزلنا بمرتبة تفاصيل العقائد من درجة اليقين والعلم القطعي إلى درجة الأمر التعبُّديّ، ففي هذه الحالة لا تكون الأمور التعبّديَّة في مجال العقائد من الأمور التي يجب حتمًا الاعتقاد بها (مثل جزئيات المعاد والآخرة) بل في مثل هذه الأمور يجب على من حصل له العلم بها فقط، أن يعتقد بها.

هذا البحث دقيق إلى حدٍّ ما لكنه في غاية الأهميّة، ويبدو أن الكثيرين غفلوا عن هذه القاعدة الهامة، إذْ إنَّ أكثر الروايات التي يتم الاستناد إليها في مجال العقيدة ومباحث الفضائل «فوق

الحدود البشرية العادية» للأئمة، أخبار آحاد، لا تفيد ـ على فرض صحتها ـ سوى الظن ولا تورث العلم القطعي واليقين.

يُقال أحيانًا إن دليل اعتبار خبر الواحد هو سيرة العقلاء، أي إن العقلاء عندما يطمئنون إلى صدور خبر ما من مُخْبِرٍ موثوق وأمين، ويكون الخبر ذا علاقة بأمورهم العَمَلِيَّة، فإنهم يرتِّبون عليه الأثر ويعملون بمفاده. ولقد طُرح السؤال التالي في علم الأصول: هل خبر الواحد والظن الحاصل منه، مُعْتَبَرٌ في المسائل الاعتقادية أم لا؟ لقد بُحث هذا الموضوع بشكل عميق ومفصل في أواخر بحث **«دليل الانسداد»** في كتاب **«الرسائل»** للشيخ الأنصاري، وفي كتاب **«الكفاية»** أيضًا للآخوند الخراساني، ورغم أهمية هذا البحث إلا أنه للأسف لا يُدَرَّس عادةً في سائر المراكز العلمية. ونتيجة ذلك البحث القيِّم والهامّ هي أن **«لا اعتبار للظنّ في أصول الدين مطلقًا»**. أي إن التعويل على الظنون غير ممكن في مسائل العقيدة، **فهي ليست** حجة على الإنسان في هذا المجال، **وبعبارة أخرى فإن «خبر الواحد» ليس بحجة في مجال الأصول العقائدية.**

لا يخلو حال المسائل الخلافية المتعلقة بالفضائل خارج حدود الصفات البشرية العادية للأئمة، من أمرين: إما تقولون إن هذه المسائل تعبُّدِيَّة وعندئذ فقد أخرجتموها من مجال الأمور اليقينية، وإما تقولون إنها ليست تعبُّدِيَّة، فعندئذٍ نقول: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، أي: أقيموا الدليل على ما تقولون، فإما أن تأتوا بآية تكون نصًّا في هذا المسألة، لا ذات دلالة ظاهرية فقط، وإما أن تأتوا بحديث متواتر تكون دلالته نصًّا أيضًا في هذا الأمر، ولا تملكون كلا الأمرين، لأن كل ما لديكم هو أخبار آحاد فحسب، (والجدير بالذكر أن لا قيمة للتواتر المعنويّ المُدَّعى بحق هذه الأخبار لأن تواطؤ

رواتها على الكذب غير منتفٍ). وهذه الأخبار مشمولة بالقاعدة القرآنية التي تقول: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: 36]، فكيف تتوقَّعون قبول مثل هذه التفاصيل الاعتقادية؟! إن كتبنا العقائدية، في مجال كلامها عن الفضائل **«فوق البشرية»** للأئمة، **مشحونة بامثال هذه الروايات الآحادية.**

لقد صرَّح الشهيد الثاني في كتابه **«المقاصد العليَّة»** أن الذي يجب الاعتقاد به في المسائل العقائدية هو فقط الأمور التي ثبت بالتواتر صدورها عن النبي الأكرم ﷺ، أما ما روي عنه من طريق خبر الواحد فالتصديق به ليس واجبًا مطلقًا، حتى لو كان طريقه صحيحًا، فإذا كان جواز العمل بخبر الواحد الظني في الأحكام الشرعية الظنية موضع خلاف، فما بالك بالعمل به في المسائل النظرية الاعتقادية؟! [المقاصد العلية، ص 45].

نتيجة المرحلة الثالثة من البحث

إن المسائل الاعتقادية، ومن جملتها الفضائل **«فوق البشرية»** لأئمة الهدى عليهم السلام، لا يمكن إثباتها بمجرد أخبار آحاد ظنية، بل يحتاج إثباتها إلى أدلة قطعية كآية قرآنية دلالتها نصٌّ في الموضوع أو روايات متواترة، تكون نصًا أيضًا في دلالتها، أو دليل عقلي صريح.

نتيجة البحث

1) ليس للفضائل **«فوق البشرية»** للأئمة من دليل أو مستند سوى الروايات.

2) معظم هذه الروايات ضعيفة وساقطة من الاعتبار من ناحية أسانيدها.

3) بالنسبة إلى أخبار الآحاد ذات السَّنَد المعتبر، فإن ما قام به «**الغُلاة**» و«**المُفَوِّضة**» من دسّ ووضع خبيث لمتون وأسانيد أحاديث عديدة في مجال الفضائل «**فوق البشرية**» لأئمة الهدى ، **يجعل الأصل هو عدم صدور مثل هذه الروايات عنهم حتى يثبت العكس**.

4) أساسًا، لا بد في أصول الدين والمسائل الاعتقادية من تحصيل اليقين والعلم القطعي، ولايمكن إثبات أصل من أصول الدين أو مسألة من مسائل العقيدة بخبر الواحد الظني.

5) ادعاء تواتر الروايات في مجال الفضائل «**فوق البشرية**» لأئمة الهدى ، ليس مسموعًا، لأن تواطؤ رواتها على الكذب ليس منتفيًا فحسب بل هو محتمل في بعض الموارد.

6) إذا اعْتُبِرَت الفضائل «**فوق البشرية**» لأئمة الهدى تعبُّدِيَّةً، ففي مثل هذه الحال، بمعزلٍ عن حاجة التعبُّد إلى دليل موثوق، لا يمكن اعتبار الإيمان بالأمر التعبُّدِيّ في مجال العقائد واجبًا، بل إذا اتَّفق وحصل العلم به لشخص ما فعليه أن يعتقد بمضمونه، ومن لم يحصل له مثل هذا العلم لم يجب عليه الاعتقاد به.

7) في مجال معرفة الأبعاد الوجوديّة لأئمة الهدى ، لايمكننا الخروج من الإطار الكلّي العامّ الذي حدَّده لنا القرآن الكريم وسنَّة النبي القطعيَّة، والروايات قطعية الصدور عن الأئمَّة أنفسهم، وضوابط العقل القطعية.

إن ما ذكرناه أعلاه حصيلة بحث واسع آمل أن يوفِّقني الله تعالى لنشره في أقرب وقت، فكل واحدة من المراحل الثلاث المذكورة تحتاج وحدها إلى بحث مستقل. لذلك فإن مواصلة

بحث عقيدة «الإمامة» في القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ الموثوقة، والسيرة الصحيحة والمعتبرة لأئمة الهدى عليهم السلام، وتمحيصها وتحليلها، أمر مُهِمّ. وفي هذا المجال فإني أرحّب بأي مقترحات وتذكير وانتقادات علمية. والحمد لله.

مصادر البحث

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى؛ **فوائد الأصول**، تحقيق عبد الله نوراني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1408هـ.

3 ـ بهبودي، الشيخ محمد باقر؛ **«گزيده كافي»**، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، 1363هـ ش.

4 ـ ــ، **«معرفه الحديث وتاريخ نشره وثقافته عند الشيعة الإمامية»**، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، 1362هـ ش.

5 ـ الحسن بن زين الدين، أبو منصور؛ **«منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان»**، تصحيح علي أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1362هـ ش.

6 ـ الحلّي، ابن ادريس؛ **«السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»**، قم، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، 1411 هـ.

7 ـ الخرازي، السيد محسن؛ **«بداية المعارف الإلهية في شرح العقائد الإمامية»**، قم، مركز مديريت حوزة علمية قم، 1369 هـ ش.

8 ـ الخراساني، ملا محمّد كاظم؛ **«كفاية الأصول»**، تصحيح مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، 1409هـ.

9 ـ الخوئي، السيّد أبو القاسم الموسوي؛ **«معجم رجال الحديث»**، بيروت، منشورات مدينة العلم، ط4، 1409هـ.

10 ـ سبحاني، الشيخ جعفر؛ **«كليات في علم الرجال»**، قم، مركز مديريت حوزة علمية قم، 1366 هـ ش.

11 ـ الشهيد الثاني، «**المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفية**»، قم، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، 1420هـ.

12 ـ ـ، «**الدراية في علم مصطلح الحديث**»، قم، مكتبة المفيد، [بي تا].

13 ـ صالحي نجف آبادي، شيخ نعمت الله؛ «**غلوّ، درآمدي بر افكار وعقايد غاليان در دين**»، طهران، انتشارات كوير، 1384هـ.

14 ـ الصفار القمي، أبو جعفر محمّد بن حسن بن فروخ؛ «**بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ﷺ**»، طهران، منشورات أعلمي، 1362.

15 ـ الطبرسي، «**الاحتجاج**»، أبو منصور أحمد بن علي؛ تصحيح إبراهيم بهادري ومحمد هادي به، طهران، دار الأسوة، ط2، 1416هـ.

16 ـ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن؛ «**اختيار معرفة الرجال**» (رجال الكشّيّ)، تحقيق محمد تقي فاضل ميبدي وسيد أبو الفضل الموسوي، طهران، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، 1382 هـ ش.

17 ـ ـــــ، الرجال، النجف، 1381هـ.

18 ـ الطوسي، الخواجه نصير الدين؛« **تجريد الاعتقاد**»، مع شرح العلامة الحلي: «**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**»؛ تصحيح حسن حسن زاده آملي، قم، مؤسَّسة النشر الإسلامي، 1407هـ.

19 ـ التفسير[المنسوب إلى] الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، تصحيح علي عاشور، مؤسَّسة التاريخ العربي، 1421هـ.

20 ـ الفردوسي، الحكيم أبو القاسم؛ «**الشاهنامه**»، تصحيح ژول مول، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ط3، 1369هـ ش.

21 ـ الفيض الكاشاني، الملاّ محسن؛ «**الوافي**»، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، 1365هـ ش.

22 ـ الكليني، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب؛ «**الكافي**»، تصحيح علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط3، 1388هـ.

23 ـ المجلسي، الملا محمد باقر؛ «**بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار** عليهم السلام»، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط 4، 1363هـ. ش.

24 ـ ــ، «**مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول** صلى الله عليه وآله»، طهران، ط 1.

25 ـ مدرسي طباطبائي، السيد حسين؛ «**مكتب در فرايند تكامل، نظري بر تطور مباني فكري تشيع در سه قرن نخستين**»، ترجمه هاشم إيزدپناه، نيوجرسي/أميركا، 1374هـ ش. (التحرير الثاني)، مؤسّسة انتشاراتي داروين.

26 ـ مصباح يزدي، محمد تقي؛ «**راهنماشناسي**»، قم، مركز مديريت حوزة علميه قم، 1367هـ ش.

27 ـ المظفّر، محمد حسين؛ «**علم الإمام**»، النجف، المكتبة الحيدريّة، 1384هـ.

28 ـ النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي؛ «**الرجال**»، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1407هـ.

29 ـ الوحيد البهبهاني، محمد باقر؛ «**الرسائل الأصولية**»، قم، تحقيق ونشر مؤسسة العلامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، 1416هـ.



دراسة نقدية

للزيارة الجامعة الكبيرة

محاضرة القاها حجة الإسلام والمسلمين الدكتور الشيخ «محسن كديوَر» في منزل المهندس توسلي في طهران، بتاريخ 18/12/1384 هجرية شمسية الموافق لـ11/صفر الحرام/1427 هـ ق، ونشر تسجيلاً صوتيًا لها في موقعه الرسميّ على شبكة الإنترنت ضمن صفحة ارشيف محاضرت عام 1384هـ



أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم، حسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير، ثم الصلاة والسلام على البشير النذير والسراج المنير مولانا ومقتدانا أبي القاسم محمد، وعلى أهل بيته الطاهرين، وبعد،

موضوع بحثنا هذه الليلة «**الزيارة الجامعة الكبيرة**»، وسنقسّم بحثَنَا إلى أربعة أقسام:

في القسم الأول: سندرس مكانة هذه الزيارة وشأنها في نظر كبار علماء الشيعة الإمامية.

في القسم الثاني: سندرس سند هذه الزيارة.

في القسم الثالث: سنفحص محتوى هذه الزيارة.

وفي النهاية وفي القسم الرابع: سنلخّص النتائج التي أوصلنا إليها البحث.

آمل أن نتمكن من إنجاز هذا البحث بشكل مرض خلال هذه المدة القصيرة لمجلسنا الليلة.

مكانة هذه الزيارة لدى الشيعة

تُعَدُّ «**الزيارة الجامعة الكبيرة**» إحدى أكثر الزيارات الشيعية التي حظيت بشرح عليها، فقد ألّف كثير من العلماء

شرحًا لهذه الزيارة، وقد ذكر الشيخ آغا بزرگ الطهراني في كتابه **«الذريعة إلى تصانيف الشيعة»** أسماء ثمانية شروح كتبت في عصور مختلفة على هذه الزيارة، وأشهر تلك الشروح، شَرْحَا المجلسِيَّيْن أي شرح الملا **«محمد تقي المجلسي»** ثم شرح ابنه الملا **«محمد باقر المجلسي»**. ومن الشروح الأخرى التي طُبعت ونشرت أيضًا شرح المرحوم السيد **«عبد الله شُبَّر»**[1] الموسوم بـ **«الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة»**، وقد قمت بدراسة هذه الشروح الثلاثة ومطالعتها وما سأذكره للأصدقاء الأعزاء في هذه الليلة مستند إلى تلك الشروح.

أما من ناحية مكانة هذه الزيارة فقد قال عنها المجلسيُّ الكبير أي الملا محمد تقي المجلسي في كتابه **«روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين»** الذي شرح فيه كتاب **«من لايحضره الفقيه»** للشيخ الصدوق ما نصُّه: **«والحاصل أنه لا شك إن هذه الزيارة من أبي الحسن الهادي بتقرير الصاحب [أي إمام الزمان]**[2] **عليه السلام وأنها أكمل الزيارات وأحسنها»**. وأشار في هذا الصدد إلى رؤيا رآها بين المنام واليقظة، رأى فيها أنه تشرَّف بلقاء إمام الزمان وأن إمام الزمان أوصاه بقراءة هذه الزيارة، وقد ذكر تفصيل تلك الرؤيا في شرحه المشار إليه على هذه الزيارة.

أما المرحوم المجلسي فقد أثنى جدًا في كتابه «بحار

---

(1) هو الفقيه والمفسِّر والمتكلِّم السيد عبد الله بن محمد رضا شُبَّر الحسيني الكاظمي المتوفى 1242هـ، من أعلام الإمامية في القرن الثالث عشر الهجري. (المترجم)

(2) المقصود من إمام الزمان لدى الإمامية: الإمام المهدي الغائب المنتظر. (المترجم)

الأنوار» (ج99/ ص145) على هذه الزيارة وقال بعد شرحه لها ما نصُّه:

«إنَّها أَصَحُّ الزياراتِ سَنَدًا وَأَعَمُّها مَوْرِدًا وَأَفْصَحُهَا لَفْظًا وأبلَغُهَا مَعْنَىً وأَعْلاَهَا شَأْنًا».

وللمرحوم «شُبَّر» - في شرحه المذكور - كلام مشابه لهذا الكلام أيضًا بشأن هذه الزيارة.

وكذلك ذكر المرحوم المحدث الشيخ عباس القمي، بعد نقله لهذه الزيارة في كتابه «**مفاتيح الجنان**» - خبرًا عن شيخه الميرزا النوري يحكي فيه عن السيد أحمد الرشتي رؤيا عجيبة أُوصِيَ فيها بثلاثة أمور: أداء النوافل، وقراءة زيارة عاشوراء وقراءة الزيارة الجامعة، وأنه قيل له: لماذا لا تزورون بالزّيارة الجامعة؟ **الجامعة الجامعة الجامعة**، هكذا ثلاث مرّات.

وعلى كل حال، فتلك النصوص الثلاثة تكفي في بيان مدى اهتمام علماء الشيعة بهذه الزيارة الجامعة، وقد أوصى العلماء بقراءتها عند زيارة جميع الأئمَّة، سواء بكربلاء أم النجف أم الكاظمين أم سامراء... فهي لاتختص بزيارة إمام معيَّن.

سند الزيارة

رُوِيَت هذه الزيارة في ثلاثةٍ من كتب الحديث المعتمدة لدى الشيعة، وأقدم من رواها هو الشيخ الصدوق الذي رواها في كتابيه «**من لا يحضره الفقيه**» و«**عيون أخبار الرضا**»، ثم أوردها الشيخ الطوسي نقلًا عنه في كتابه «**التهذيب**»، أحد كتب الحديث الأربعة الأساسية لدى الشيعة؛ وعليه فالراوي الأصلي لهذه الزيارة هو الشيخ الصدوق، وهو من مواليد قم وتوفي سنة

381هـ، أي أواخر القرن الرابع الهجري، في مدينة «ري»، وهي ضاحية «ري» الحالية ذاتها[1] التي فيها [مشهد] الشيخ عبد العظيم الحَسني.

بالنسبة إلى سند الزيارة، فليس لها، في كل تلك الكتب الثلاثة، إلا سند واحد فقط، وهو سند يصل في نهايته إلى الإمام علي الهادي. وقد روى هذه الزيارة بهذا السند:

الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»، ج2/ ص 609 ـ 617، والطوسي في «التهذيب»، ج6/ ص 95 ـ 101، والمجلسي في «بحار الأنوار»، ج99/ ص 127 ـ 134.

وفيما يلي: سند الزيارة كما جاء في «من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق: «**رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عَبْدِ اللهِ النَّخَعِيُّ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ [أي الإمام الهادي] عَلِّمْنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ قَوْلاً أَقُولُهُ بَلِيغًا كَامِلاً إِذَا زُرْتُ وَاحِدًا مِنْكُمْ. فَقَالَ:......**» وذكر له هذه الزيارة.

سندرس السند بدءًا من آخره أي من أقرب الناس إلى الإمام الهادي، وسندرس الرواة واحدًا واحدًا، فقد رأينا أن المجلسي قال عن سند هذه الزيارة أنها «**أَصَحُّ الزِيارات سَنَدًا**»!

ذكر الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» في سند هذه الزيارة بينه وبين الإمام الهادي، راويين هما: «**مُوسَى بْنُ عَبْدِ اللهِ النَّخَعِيُّ**» الذي روى عن الإمام الهادي مباشرةً، و«**مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ**» الذي روى عن «**النخعي**» ذاك.

---

(1) أصبحت «رَي» اليوم ضاحية من الضواحي الجنوبية للعاصمة طهران. (المترجم)

قال الصدوق في فصل «**المشيخة**» في آخر كتابه «**من لايحضره الفقيه**» (ج4/ ص512) إن كل ما كان فيه عن «**مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ**» فقد رويتُهُ عن «**علي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد السناني والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب رضي الله عنهم عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي**».

إذن في المجموع الواسطة بين الشيخ الصدوق والإمام الهادي أربعة رواة متسلسلين أي أربع طبقات. إذا عرفنا أن وفاة الإمام الهادي عليه السلام كانت سنة 254هـ، وأن الشيخ الصدوق تُوُفِّيَ سنة 381هـ، ثبت لدينا أنه كان بين الشيخ الصدوق والإمام الهادي حوالى 120 عامًا، من هنا نجد أن الرواة بين الشيخ الصدوق والإمام الهادي أربع طبقات. ومن المعلوم حتى تكون الرواية موثوقةً مقبولةً، أن يكون راويها [أو رواتها] في كل طبقة من الطبقات شخصًا معروفًا مُعَدَّلًا أي موصوفًا بالوثاقة والضبط والأمانة في النقل.

أعلى رواة ذلك السند، أي الناقل عن الإمام مباشرة هو «**مُوسَى بْنُ عَبْدِ اللهِ النَّخَعِيُّ**»، هكذا ذكره الصدوق في «**من لايحضره الفقيه**»، في حين ذكره في كتابه الآخر «**عيون أخبار الرضا**» باسم: «**مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ النَّخَعِيُّ**» فمرَّةً ذكر أن والد موسى النخعي هو عبد الله ومرة ذكر أنه عمران[1]. لكن موسى

(1) ذكر بعض المحققين أن الظاهر أن «موسى بن عمران النخعي» و«موسى بن عبد الله النخعي» شخص واحد، والاسم الأول هو اسمه الصحيح وقد وقع خطأٌ للنُسَّاخ في سند الزيارة الجامعة فصحَّفوا موسى بن عمران إلى موسى بن عبد الله نظرًا لشدة التشابه بينهما خصوصًا في الخط الكوفي، و«موسى بن عمران» =

النخعي هذا ـ سواء كان ابن عمران أم ابن عبد الله ـ والذي يُفْتَرَض أن يكون من أصحاب الهادي، ليس له ذكرٌ في أي كتابٍ من كتب الرجال الشيعية، أي لم يُذكر فيها اسمه أصلًا لا بخير ولابشر، وبعبارة أخرى فهو راو مجهول، لا نعلم شيئًا عنه لاجرحًا ولا تعديلًا! ولا نجد اسم هذا الشخص (موسى النخعي) بين قائمة أصحاب الإمام الهادي عليه السلام التي تضمّ 178 شخصًا. وهناك كتاب مستقل أُلِّفَ عن الإمام الهادي باسم «**حياة الإمام الهادي عليه السلام**» يُعتبَرُ أوسع ما أُلِّفَ عن الإمام الهادي والأكثر تفصيلًا وتوثيقًا، ألفه كاتب عراقي هو «**باقر شريف القرشي**». وقد سعى المؤلف لاستخراج جميع أصحاب الإمام الهادي واحدًا واحدًا، ومع ذلك لم نجد بينهم شخصًا باسم موسى بن عمران النخعي أو باسم موسى بن عبد الله النخعي[1].

إن جهالة هذا الراوي وحدها تكفي للحكم على سند الرواية بالضعف والبطلان، لكننا لن نكتفي بذلك بل سنبحث في سائر رجال السند واحدًا واحدًا.

الراوي عن النخعي المجهول هو «**مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ**» وهو شخص معروف، وقد ورد عنه في كتب الرجال

= له عدد من الروايات الأخرى التي يظهر فيها الغلو بوضوح حيث يرويها عن عمه «الحسين بن يزيد» المعروف بالغلو أيضًا. (المترجم)

(1) ولهذا فقد قال العلامة المامَقَانيّ في كتابه الرجالي الضخم «**تنقيح المقال**» عن «موسى بن عبد الله النخعي»: ما يفيد أنه إماميّ ولكنه مجهول الحال ظاهرًا. انظر المامَقَانيّ، **تنقيح المقال**، ج3 / ص81. ثم ج3/ ص257. (المترجم)

قولان متعارضان: أحدهما للشيخ النجاشي الذي وَثَّقَهُ، والثاني لابن الغضائري الذي ضعَّفه ولم يوثِّقْهُ، ومعروف أن ابن الغضائري اتّهم كثيرًا من الرواة بالضعف، وكان ملاكه في هذا الحكم ما كان يرويه أولئك الرواة من غلوّ وارتفاع، بمعنى أنه كان يحكم على الراوي انطلاقًا من متون ما يرويه، فإذا وجد في ما يرويه غلوًّا وارتفاعًا ومثل هذه الأمور حكم عليه، مباشرةً، بالضعف، وأكثر علماء الرجال الشيعة لا يثقون بتضعيفات ابن الغضائري، وعلة ذلك عدم قبولهم لملاك تضعيفاته.

وعلى أي حال، فأوّل طبقة في السند شخصٌ مجهول، والطبقة الثانية شخصٌ مختلف فيه، فهو من زاوية مُوَثَّق ومن زاوية أخرى غير موثَّق.

أما الطبقة الثالثة للسند فتتألَّف ـ كما ذكرهم الصدوق في عيون أخبار الرضا ـ من أربعة رواة[1] هم: «**علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدَقَّاق**» و«**محمد بن أحمد السِّنَانِيّ**» و«**علي ابن عبد الله الوَرَّاق**» و«**الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المُكَتِّب**» وهم يُعتبرون بنحو من الأنحاء من أساتذة ومشايخ الشيخ الصدوق، وهؤلاء الأربعة لم يُوثَّق أي أحد منهم، كل ما في الأمر أن الصدوق ذكر بعد اسم بعضهم عبارة: «**رضي الله عنه**» فاعتبر بعضهم ذلك توثيقًا له باعتبار أن من يترضَّى عنه الشيخ الصدوق لا بد أن يكون موثوقًا في الرواية.

---

(1) هؤلاء في الواقع هم الطبقة الرابعة من الرواة أما الطبقة الثالثة فتتألف من راويين (وربما يكونان شخصًا واحدًا) هما «مُحَمَّدُ ابْنُ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْكُوفِيُّ» و«أبو الحسين مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الأَسَدِيُّ». (المترجم)

وتوجد بين أولئك الأربعة الذين ذكرناهم وبين البرمكي طبقة ثالثة فيها راويان هما «**مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْكُوفِيُّ**»[1] و«**أَبُو الحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الأَسَدِيُّ**»[2]. فحتى لو فرضنا أن شيوخ الصدوق كانوا موثوقين بسبب ترضّيه عليهم، فإن هذين الراويين لم يُوَثَّقا في أي كتاب من كتب الرجال.

وخلاصة البحث أن السند الذي بين أيدينا لهذه الزيارة وطبقًا لقواعد وضوابط فن علم الرجال سند غير صحيح، ففي الطبقات الأربع التي بين الصدوق والإمام الهادي لدينا طبقة تتألف من راوٍ واحد مجهول الهوية، وطبقة ثانية فيها راوٍ مختَلَف فيه، وُثِّق من جهة وضُعِّف من جهة، والطبقتان التاليتان

---

(1) محمد بن أبي عبد الله الكوفي الأسدي هو محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي الذي يطلقون عليه محمد بن أبي عبد الله، نقل المامقاني في **تنقيح الرجال** (ج2/ ص95) والتفرشي في نقد الرجال (ص 298) قول النجاشي عنه: [**كان ثقة صحيح الحديث إلا أنه روى عن الضعفاء وكان يقول بالجبر والتشبيه**]، ثم قال العلامة الحلي في الخلاصة: [**أنا في حديثه من المتوقفين**]، وكذلك ابن داود الحلي قال عنه في رجاله: [**فيه طعن أوجب ذكره في الضعفاء**]، ثم أبدى المامقاني رأيه فيه فاعترف أولًا قائلا: [قوله بالجبر والتشبيه لو كان على حقيقته لأوجب فسقه بل كفره!] لكنه حاول عقب ذلك نفي هذه التهمة عنه أو التخفيف منها ـ كما هو منهجه في التساهل بشأن الرواة ـ ووثَّق الرجل بحجة أن الأصحاب القدماء رووا عنه.. الخ. (المترجم)

(2) قال النجاشي عن «الأسدي»: «محمد بن جعفر الأسدي كان ثقةً، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء... وكان يقول بالجبر والتشبيه!». ووصفه ابن داوود بمثل تلك الأوصاف وأدرجه في القسم المتعلق بالضعفاء والمجروحين. (المترجم).

ليس فيهما مَنْ نُصَّ صراحةً على وثاقته، وعلى أية حال فما قاله العلامة المجلسي من أن هذه الزيارة أصح الزيارات سندًا، لم نرَه كذلك، أو على الأقل لم نصل إلى مثل هذه النتيجة في بحثنا، والسند ليس أمرًا غيبيًا حتى نسلِّم به، وإنما هو أمر ظاهر يتم الحكم عليه انطلاقًا من قواعد فن علم الرجال، الذي ظهر لنا استنادًا إلى هذه القواعد أن سند الزيارة الجامعة الكبيرة ليس معتبرًا وليس سندًا صحيحًا.

دراسة دلالات متن هذه الزيارة

القسم الثالث من بحثنا هو دراسة دلالات متن هذه الزيارة:

لنفرض أن سند الزيارة صحيح يوصلنا فعلًا إلى الإمام الهادي، وبالمناسبة فإن أحد من ذكرناهم من الرواة هو **«محمد ابن أحمد بن محمد بن سنان»** وهو شخصٌ طُعن فيه بشدة بسبب غلوّه ورُفضت كل الأحاديث التي يكون في سندها[1].

---

(1) (أ) ـ قال النجاشي في رجاله عن «محمد بن سنان» (ص252): **«هو رجل ضعيف جدًا لا يُعَوَّل عليه ولا يُلتفت إلى ما تفرّد به وكان الفضل بن شاذان يقول لا أستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان».** (المترجم)

(ب) ـ وروى الشيخ أبو عمرو الكشيّ في رجاله (ص332) عن أيوب بن نوح أنه كان يقول: **«لا أستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان»**، وفي صفحة 427 روى حمدويه بن نصير عن أيوب بن نوح أن «محمد بن سنان» قال حين وفاته: **«كل ما حدثتكم به لم أسمعه من أحد بل وجدته!»**. (المترجم)

(ج) ـ وقال عنه الشيخ الطوسي في «الفهرست» (ص143): **«له كُتُبٌ وقد طُعِنَ عليه وضُعِّفَ. وكُتُبُه مثل كتب =**

الآن بين يدي بحار الأنوار وفيه هذه الزيارة وهي تبدأ بالألفاظ التالية:

«السَّلامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النُّبُوَّةِ وَمَوْضِعَ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفَ المَلائِكَةِ وَمَهْبِطَ الْوَحْيِ وَمَعْدِنَ الرَّحْمَةِ وَخُزَّانَ الْعِلْمِ وَمُنْتَهَى الحِلْمِ وَأُصُولَ الْكَرَمِ وَقَادَةَ الأُمَمِ وَأَوْلِيَاءَ النِّعَمِ...».

بهذه العبارات تبدأ الزيارة، وسأقوم بتوضيح بعض العبارات الخاصة في هذه الزيارة التي وجدت فيها معاني مهمة تسترعي الانتباه، وشرحي لهذه العبارات الحساسة سيكون مستندًا دائمًا إلى شروح أولئك الشُرّاح الثلاثة الذين أشرت إليهم أعلاه وهم جميعًا من كبار علماء الشيعة المعتمدين، وقد سجلت ما استنبطتُهُ من تلك العبارات وقارنتُهُ بما جاء في تلك الشروح لأتأكد من أن فهمي واستنباطي لمعانيها كان صحيحًا وفي محلّه.

= **الحسين بن سعيد على عددها وله كتاب النوادر وجميع ما رواه إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو ...»**. (المترجم)

(د) ـ وقال عنه العلامة الحلي في رجاله (ص251): «**محمد بن سنان ...وقد اختلف علماؤنا في شأنه فالشيخ المفيد رضي الله عنه قال إنه ثقة وأما الشيخ الطوسي رحمه الله فإنه ضعّفه وكذا قال النجاشي، وابن الغضائري قال: إنه ضعيف غال لا يُلتَفَتُ إليه. وروى الكشي فيه قدحًا عظيمًا وأثنى عليه أيضًا! والوجه عندي التوقُّف فيما يرويه فإن الفضل بن شاذان رحمه الله قال في بعض كتبه: إن من الكذابين المشهورين ابن سنان ..**».

(هـ) ـ وأورده ابن داوود في رجاله (ص505) في قسم الضعفاء وقال: « **إن محمد بن سنان كان يقول: «لا ترووا عني مما حدثتُ شيئًا، فإنما هي كتب اشتريتها من السوق!» ثم قال: «والغالب على حديثه الفساد وعلماء الرجال متفقون على أنه من الكذابين.**». (المترجم)

من العبارات ذات المغزى في هذه الزيارة الجمل التالية:

«أَشْهَدُ أَنَّكُمُ الأَئِمَّةُ الرَّاشِدُونَ المَهْدِيُّونَ المَعْصُومُونَ المُكَرَّمُونَ المُقَرَّبُونَ المُتَّقُونَ الصَّادِقُونَ المُصْطَفَوْنَ المُطِيعُونَ لِلَّهِ القَوَّامُونَ بِأَمْرِهِ العَامِلُونَ بِإِرَادَتِهِ الفَائِزُونَ بِكَرَامَتِهِ اصْطَفَاكُمْ بِعِلْمِهِ وَارْتَضَاكُمْ لِغَيْبِهِ وَاخْتَارَكُمْ لِسِرِّهِ. ...[وتمضي الزيارة لتصل إلى القول] **وَرَضِيَكُمْ خُلَفَاءَ فِي أَرْضِهِ وَحُجَجًا عَلَى بَرِيَّتِهِ وَأَنْصَارًا لِدِينِهِ وَحَفَظَةً لِسِرِّهِ وَخَزَنَةً لِعِلْمِهِ وَمُسْتَوْدَعًا لِحِكْمَتِهِ وَتَرَاجِمَةً لِوَحْيِهِ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِهِ وَشُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَأَعْلامًا لِعِبَادِهِ وَمَنَارًا فِي بِلادِهِ وَأَدِلاءَ عَلَى صِرَاطِهِ، عَصَمَكُمُ اللهُ مِنَ الزَّلَلِ، وَآمَنَكُمْ مِنَ الْفِتَنِ، وَطَهَّرَكُمْ مِنَ الدَّنَسِ، وَأَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَطَهَّرَكُمْ تَطْهِيرًا».**

اللفظة التي تسترعي الانتباه هي لفظة: «**المعصومون**»، إذ إن التعبير عن الشخص بكلمة «**المعصوم**» لم يرد في القرآن الكريم حتى بشأن الأنبياء، وقد وصف الله تعالى في كتابه الملائكة الذين لايعصونه مطلقًا بقوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: 6]، فمصطلح «معصوم» ليس مصطلحًا قرآنيًا، ولذا فوروده في هذه الزيارة يسترعي الانتباه، إذ إن مثل هذا الأمر له أهميته في علم المصطلحات والألفاظ، علاوة على ذلك نلاحظ تعبير: «**وَاصْطَفَاكُمْ بِعِلْمِهِ**»، فهو ينسب اختيار الأئمة واصطفاءهم من بين جميع البشر إلى الله تعالى نفسه، وهذا أمر يسترعي الانتباه والدقة إذا قارناه بما جاء في مصادرنا الحديثية القديمة المعتبرة، كأن نقارنه مثلًا بما جاء في نهج البلاغة، أي أن نجعل نهج البلاغة معيارًا للمقارنة لمعرفة ما إذا كانت تلك الألفاظ أو العبارات مستخدمة من قبل الأئمة

أم لا[1]. وكذلك نلاحظ أنه جاء في الزيارة: «وَارْتَضَاكُمْ لِغَيْبِهِ وَاخْتَارَكُمْ لِسِرِّهِ» [الذي يثبت للأئمة علم الغيب].

ثم لاحظوا معي بدقَّة الجمل التالية: «فَالرَّاغِبُ عَنْكُمْ مَارِقٌ وَاللازِمُ لَكُمْ لاحِقٌ وَالمُقَصِّرُ فِي حَقِّكُمْ زَاهِقٌ، وَالحَقُّ مَعَكُمْ وفِيكُمْ وَمِنْكُمْ وَإِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ أَهْلُهُ وَمَعْدِنُهُ، وَمِيرَاثُ النُّبُوَّةِ عِنْدَكُمْ، وَإِيَابُ الخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ، وَفَصْلُ الخِطَابِ عِنْدَكُمْ وَآيَاتُ اللهِ لَدَيْكُمْ وَعَزَائِمُهُ فِيكُمْ وَنُورُهُ وَبُرْهَانُهُ عِنْدَكُمْ، وَأَمْرُهُ إِلَيْكُمْ» هذه العبارات هامة جدًا وتتضمن معاني لانجد لها نظيرًا في رواياتنا القديمة السابقة.

يقول «فَالرَّاغِبُ عَنْكُمْ» أي الذي لا يتَّبعكم ويأخذ عنكم «مارق» [أي خارج عن الدين][2].

ويقول: «وَالمُقَصِّرُ فِي حَقِّكُمْ زَاهِقٌ»، ونعلم أن تعبير «التقصير» كان يُقابلُ في القرنين الثالث والرابع عبارة «التفويض»، إذن نلاحظ أن هذه الزيارة تضمَّنَتْ كلا اللفظتين، فتضمَّنت معنى التفويض [في قوله: وأمره إليكم]، ولفظة التقصير في قوله: «وَالمُقَصِّرُ فِي حَقِّكُمْ زَاهِقٌ»، وهذا أمر له أهميته ومغزاه في علم التحليل اللفظي.

ثم لنلاحظ عبارة: «وَإِيَابُ الخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ».

---

(1) لم يذكر الدكتور الشيخ كديور هنا جواب شرط (إذا)، ومن الواضح أنه يقصد أننا إذا قارنا ذلك بمصادرنا الأصلية القديمة لما وجدنا لهذا الكلام نظيرًا فيها. (المترجم)

(2) لفظ «مارق» و «المارقين» أطلق في لسان الأحاديث النبوية على الخوارج. حيث أن المروق من الشيء هو الخروج منه، مِنْ مَرَق السَّهْمُ من الرَّمِيَّة خرج من الجانب الآخر (المترجم).

هنا نشاهد أن الأمر عينه الذي نجده في قرآننا منسوبًا إلى الله نجده هنا منسوبًا إلى من؟ إلى الأئمّة! فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ إِلَيۡنَآ إِيَابَهُمۡ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية/ 25 ـ 26]، والزيارة تقول: «**وَإِيَابُ الخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ**»! الله تعالى يحصر الأمر بذاته فيقول «**إِنَّ إِلَيْنَا**..» والزيارة تقول: «**إِلَيْكُمْ**»، والله تعالى يقول: «**إِنَّ عَلَيْنَا**..» والزيارة تقول: «**وَ.. عَلَيْكُمْ**». تعليم القرآن هو أن رجوع جميع الخلق إلى الله ومحاسبة جميع الخلق، أمران من أخص خصوصيات الربوبية، التي حصرها الله بذاته بقوله: «**إِنَّ إِلَيْنَا.. ثم إِنَّ عَلَيْنَا**...»، أما الزيارة فتجعل ذلك مفوّضًا إلى الأئمّة.

ثم لاحظوا العبارة التالية: «**وَفَصْلُ الخِطَابِ عِنْدَكُمْ وَآيَاتُ اللهِ لَدَيْكُمْ وَعَزَائِمُهُ فِيكُمْ وَنُورُهُ وَبُرْهَانُهُ عِنْدَكُمْ وَأَمْرُهُ إِلَيْكُم**..».

قوله: «**وَفَصْلُ الخِطَابِ عِنْدَكُمْ**» أي كلمة الفصل، أي الكلمة النهائية التي لا معقب عليها، لديكم وعندكم فقط. انتبهوا إلى أن هذه الأمور التي أذكرها مستندة إلى علم الأدب العربي واللغة العربية.

وقوله «**وَآيَاتُ اللهِ لَدَيْكُمْ**» فيه حصر لامتلاكهم لآيات الله أي آيات القرآن، وهذا ليس مقصورًا على هذه الزيارة بل يوجد نظيره في كتبنا الأربعة بما في ذلك كتاب الكافي، إذ يوجد روايات تقول ـ عند من يقول بصحّتها من أصحاب هذا النمط من التفكير ـ إن ما لديكم من القرآن ليس كل القرآن الذي نزل على النبي ﷺ، بل هناك آيات تم إسقاطها وحذفها منه لأنها كانت تتضمن حق علي وأهل البيت! أما القرآن الكامل كله فهو لدى الأئمّة! وهذا نوعٌ من القول بتحريف القرآن. هذا طبعًا إذا

اعتبرنا أن المقصود من الآيات في هذه الجملة الآيات التشريعية (القرآنية)، أما إذا كان المقصود من الآيات فيها هو الآيات التكوينية ـ أي المعجزات ـ فهذا ليس فيه إشكال[1].

ثم يقول: «وَعَزَائِمُهُ فِيكُمْ وَنُورُهُ عِنْدَكُمْ» أي عزائم السور لديكم ونور القرآن عندكم.

الآن أهم عبارات الزيارة هي العبارة التالية: «وأَمْرُهُ إِلَيْكُم».

ما معنى: «وأَمْرُهُ إِلَيْكُم»؟؟ دعوني لا أفسّر معنى هذه الجملة بنفسي بل أنقل لكم عبارات المجلسي عينها، الذي روى هذه الزيارة وشرحها في بحار الأنوار. ماذا قال محمد باقر المجلسي في تفسير هذه الجملة؟

لكن دعوني قبل ذلك أن أذكر أمرين استوقفاني وكانا

---

(1) في الواقع هذا فيه إشكال أيضًا لمناقضته لتعليم القرآن الذي يبين أن الآيات هي عند الله فقط وليس للنبي ﷺ منها شيء، كقوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾﴾ [العنكبوت/ 50]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾ [الأنعام/ 109]، وقوله أيضًا: ﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الأنعام/ 58]، وقوله تعالى شأنه: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام/ 50]. (المترجم)

لافتين بالنسبة إلي عندما كنت أقرأ شرح هذه الزيارة في كتاب «**روضة المتقين**» للعلامة محمد تقي المجلسي الكبير، حيث قال في هذا المقام ما مفاده أن «**لدينا أخبار متواترة بأن حضرة علي بن أبي طالب كان شريكًا للنبي ﷺ في العلم، وليس بين عليٍّ وبين النبيِّ ﷺ** أيُّ فرق سوى في النُبُوَّة العُظْمَى فقط، وإلا فمرتبته عليه السلام [أي مرتبة علي] كانت أرفع من مرتبة جميع الأنبياء، كما هو الظاهر من كثير من الأخبار المستفيضة المتواترة، أو هو أفضل من أكثر الأنبياء، كما يقول بعض أصحابنا الذين لا علم لهم بجميع أخبارنا». انتهى كلامه.

لاحظوا الفرق بين أكثر الأنبياء وجميع الأنبياء، إنه فرق كبير، ثم يقول إن عليًا أفضل من جميع الأنبياء سوى النبي محمد ﷺ وليس بينه وبين النبي ﷺ أي فرق في العلم، والفرق الوحيد هو «**الوحي**» الذي كان ينزل على النبي ﷺ دون غيره. هذه نقطة.

والنقطة الثانية: قول المجلسي الكبير (محمد تقي) أيضًا في شرح العبارة التي وردت في صدر هذه الزيارة الجامعة والقائلة: «..**وَمُخْتَلَفَ المَلائِكَةِ وَمَهْبِطَ الْوَحْيِ**»: إن لدينا أخبارًا كثيرةً تفيد أن الملائكة ما كانوا يصلون إلى مراتبهم إلا عن طريق الأئمَّة ولولا الأئمَّة لما وصل الملائكةُ إلى معرفة الله وتوحيده ولا عرفوا شيئًا. ثم يوضِّح أن الملائكة إنما أُمروا بالسجود لآدم لأننا كنا نحن (أي الأئمَّة) في صُلْبِهِ، فكان السجود لنا، بإذن الله بالطبع.

أعود الآن إلى الفقرة التي كنت أشرحها، يقول المجلسي الأب ـ محمد تقي ـ في توضيح جملة «**وَأَمْرُهُ إِلَيْكُم**»: أي أمر

الإمامة إليكم. أو إظهار العلوم إليكم. ثم يذكر أن في جملة من الأخبار قد ورد أن الله فرض علينا سؤال الأئمة ولم يفرض عليهم الجواب فالأمر متروك إليهم..... ثم يواصل كلامه إلى أن يصل إلى أمر هام إذ يقول في تفسيرٍ آخر لعبارة: **«وأَمْرُهُ إِلَيْكُم»**: وقد وردت أخبارٌ كثيرةٌ تفيدُ أنَ الله تعالى فَوَّضَ أمور العالم إلى النبيّ ﷺ والأئمَّة.

أي إن المجلسي الأب هنا فسَّر كلمة (أَمْرُهُ) بأمر الله، أي إن الله فوَّض أمره إلى الأئمة، وهذا بالضبط عين معنى **«التفويض»**، فهذا ما استفاده العلامة محمد تقي المجلسي من هذه الرواية أي الزيارة.

وابنه محمد باقر المجلسي قال أيضًا في بحار الأنوار في شرحه لتلك الجملة: **«وأمره إليكم»**: **«أي أمر الإمامة، وظاهره يومئ إلى التفويض»**[1]. أي يشير إلى التفويض، من الإيماء أي الإشارة.

---

(1) عَلَّقَ مُحَقِّقُ بحار الأنوار [الأستاذ الفاضل محمد باقر البهبودي] على عبارة المجلسي هذه بقوله: [[كان الأنسب من شيخنا المؤلف رحمه الله التعبير بيوهم بدل يومئ فإن قوله عليه السلام في الزيارة: (وأمره إليكم) لا يومئ إلى التفويض بعد أن كان التفويض مما نبرأ منه تبعًا لأئمتنا عليهم السلام وقد أمرونا في كثير من الأحاديث بلعن المفوضة وحتى قرنوهم بالغلاة ونعتوهم بالكفر والشرك. وقد سبق من شيخنا المؤلف رحمه الله في الجزء السابع/ ص 295 (ط كمباني) نقلًا عن عيون أخبار الرضا (ع) رواية حديث أبي هاشم الجعفري حين سأل الإمام الرضا عليه السلام عن الغلاة والمفوضة فقال: **«الغلاة كفار والمفوضة مشركون، من جالسهم أو خالطهم أو واكلهم** =

والحاصل، أن هذه الزيارة تدلُّ على تفويض الأمور إلى الأئمّة، واحتمالات هذا التفويض متعدِّدة، وليس لدينا ما يبيِّن مدى هذا التفويض بالضبط.

أما السيد شُبَّر ـ الشارح الآخر للزيارة الجامعة ـ، فقد

= أو شاربهم أو واصلهم أو زوَّجهم أو تزوَّج اليهم أو أمنهم أو ائتمنهم على أمانة أو صدَّق حديثهم أو أعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية الله عز وجل وولاية رسول الله صلى الله عليه وآله وولايتنا أهل البيت.». وكذلك خبر يزيد بن عمير المروي في العيون أيضًا وقال فيه: دخلت على علي ابن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له يا ابن رسول الله! روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: لاجبر ولا تفويض أمر بين أمرين فما معناه؟ فقال: «من زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك.». ونحو هذين الخبرين مما أوضح معنى تفويض أمر الخلق إلى الأئمَّة وأبطل قول المفوضة وأوجب لعنهم ومقاطعتهم. فكل ما ورد في هذه الزيارة الجامعة وغيرها مما يوهم ظاهره التفويض ولا يومئ إلى ذلك، فإنما هو محمول على رعايتهم عليهم السلام لأمر خلقه عز وجل وقيامهم بينهم بإعلاء دينه، إذ إنهم عليهم السلام حججه على خلقه وإنهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. ويزيد ما قلناه إيضاحًا ما جاء في آخر الزيارة المذكورة من قوله عليه السلام: «واسترعاكم أمر خلقه» أي جعلكم رعاة لأمرهم وولاة عليهم، وأين هذا من التفويض المنهيّ عنه والملعون قائله؟]] انتهى. يُنْظَر: بحار الأنوار، نشر دار إحياء التراث العربي ومؤسسة الوفاء ببيروت، الطبعة الثالثة المصححة، 1403هـ/ 1983م.، 57 ـ باب الزيارات الجامعة، ج 102/ ص 139 (المترجم).

كتب حوالى أربع صفحات في شرح هذه الجملة ـ أي جملة «وأَمْرُهُ إِلَيْكُم» ـ وقد طرح نقاطًا جيّدة في شرحه، فقال: «وظاهر الفقرة تؤدي إلى التفويض إليهم».

لنتنبه هنا إلى كلمة «إليهم». ولنلاحظ أن التفويض يُقْصَد به أحيانًا التفويض إلى الخلق، وعندئذ فالتفويض يكون مقابلًا للجبر، والتفويض المقابل للجبر معناه تفويض الأعمال إلى الناس، أي إلى جميع الخَلْق، إلي وإليكم. فهذا التفويض ليس مرادًا هنا. [وهو الذي جاء فيه عن الإمام الصادق عليه السلام: لا جَبْرَ ولا تفويض بل أمر بين أمرين]، والنوع الثاني من التفويض هو التفويض إلى أشخاص معيَّنين، كالنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمَّة، وعندما يُقال «المُفَوِّضة» فالمقصود هو من يقولون بهذا النوع الثاني من التفويض، لاالمعنى الأول. إذن جاء السيد شُبَّر هنا وقال: إن الظاهر من معنى جملة «وأَمْرُهُ إِلَيْكُم» هو التفويض إليهم.

دعونا نقرأ عبارته بعين ألفاظها، يقول: «وظاهر الفقرة تؤدي إلى التفويض إليهم، كما ورد في الجامعة الرجبية: «فيما إليكم التفويض»، وَدَلَّتْ عليه أخبار كثيرة مَروِيَّة في الكافي وبصائر الدرجات وغيرهما»[1].

قوله: (في الجامعة الرَّجَبِيَّة): أي زيارات شهر رجب، وهي زيارات لو قرأتموها لوقفتم على عمق التفويض المطروح فيها.

وقوله: (ودلَّتْ عليه أخبار كثيرة مروية في الكافي

(1) السيد عبد الله الشبَّر، «الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة»، الطبعة الأولى، قم، مكتبة الرضيّ، 1403 هـ/ 1983 م ، ص 140 فما بعد (المترجم)

وبصائر الدرجات): وهذا دقيق، فالشيخ الكُلَيْني هو أحد القائلين بالتفويض. وأهم كتبنا التفويضيَّة كتاب «**بصائر الدرجات**» المنسوب إلى أحد أصحاب الإمام الحسن العسكري.

وهنا ينقل لنا «**السيد شُبَّر**» عددًا من روايات الكُلَيْني في «**الكافي**» في هذا المجال، منها رواية عن الإمام الصادق يقول فيها: «**فما فوَّض الله إلى رسوله فقد فوَّضه إلينا**»(1).

ثم ينتهي «**السيد شُبَّر**» إلى القول: «**ملخص القول هنا أن للتفويض معاني بعضها صحيح وبعضها باطل، والثاني عبارة عن تفويض الخَلْق والإيجاد والرزق والإحياء والإماتة إليهم [أي إلى النبي ﷺ والأئمَّة]**»

ثم ينقل السيد شُبَّر في هذا المقام عدة روايات عن الأئمة في نفي ذلك التفويض كقوله: «**كما رُوي عن الرضا عليه السلام أنه (قال): «اللهم من زعم أننا أرباب (فنحن) منه براء ومن زعم أن إلينا الخلق وعلينا الرزق (فنحن) منه براء كبراءة عيسى بن مريم من النصارى**»».

ثم قال: «**وأما التفويض الصحيح فهو أقسام**»:

إذن هو يرى أن هناك تفويضًا صحيحًا وأن هذا التفويض له أقسام، ومن أقسام التفويض الصحيح أن يقوم الأئمَّة بتلك الأمور المذكورة لكن بإذن الله، أي بإذن الله يرزقون وبإذن الله يحيون وبإذن الله يميتون.. الخ.

ويقول السيد شُبَّر في هذا المقام:

«**منها تفويض أمر الخلق إليهم بمعنى وجوب طاعتهم**

---

(1) المصدر السابق، ص 140. (المترجم)

في كل ما أمروا به ونهوا عنه، سواء علموا وجه الصحة أم لا بل الواجب عليهم الانقياد والإذعان، ويمكن حمل كثير من أخبار التفويض على هذا المعنى. ومنها تفويض الأحكام والأفعال بأن يثبتوا ما رأوه حسنًا ويردّوا ما رأوه قبيحًا فيجيزه الله تعالى؛ كما ورد في أن النبي ﷺ هو الذي زاد في الصلاة الركعتين الأخيرتين فأجازه الله تعالى، ومنها تفويض الإرادة بأن يريد شيئًا لحسنه ولا يريد شيئًا لقبحه فيجيزه الله تعالى لإرادته. وهذه الأقسام الثلاثة لا تنافي ما ثبت من أنه ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: 3 ـ 4]، لأن كل واحد منها ثبت من الوحي إلا أن الوحي تابع لإرادة ذلك، فأوحى إليه، كما أنه ﷺ **أراد تغيير القبلة وزيادة الركعتين في الرباعية والركعة في الثلاثية وغير ذلك فأوحى الله تعالى إليه بما أراد. والمقام لايخلو من إشكال، والله العالم بحقيقة الحال.»**[1]. انتهى كلام السيد شُبَّر.

الواقع أن هذه المسألة ليست بالمسألة الهيِّنة أو الصغيرة أبدًا، لأنها إذا كانت صحيحة أو كانت غير صحيحة فإن الأهمية الدينية لذلك ـ في نظري ـ تعادل أهمية مسألة النبوة، يعني أن الأدلة ذاتها بالضبط التي علينا أن نقيمها لإثبات نبوة النبي ﷺ، يجب أن نقيم مثلها وبالمستوى نفسه لنثبت هذه الأمور [أقسام التفويض للأئمة]، فليس هذا الأمر بالأمر الهيِّن الذي يمكن أن يُطْرح هكذا ثم يُترَك دون دليل قاطع ويُكْتفى بقول: «**والمقام لايخلو من إشكال، والله العالم بحقيقة الحال**»!!

على كل حال، فإن جملة «**وَأَمْرُهُ إِلَيْكُم**» صريحة في

(1) المصدر السابق نفسه، ص 140 ـ 143. (المترجم)

التفويض ـ بإقرار أولئك الشارحين الثلاثة ـ غاية ما في الأمر أنهم قاموا بتأويل هذه العبارة وقالوا إن المقصود منها هو التفويض الصحيح لا التفويض الباطل، أي التفويض بإذن الله لا التفويض مستقلًا عن الله.

ثم نقرأ في الفقرات التالية لهذه الزيارة في الصفحة الثانية عشرة هذه الجمل اللافتة: «**وَأَنَّ أَرْوَاحَكُمْ وَنُورَكُمْ وَطِينَتَكُمْ وَاحِدَةٌ، طَابَتْ وَطَهُرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، خَلَقَكُمُ اللهُ أَنْوَارًا فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ..**». فالأئمة خُلقوا من نور وهم نور واحد، وخُلِقُوا من طينة واحدة خاصة، أي مختلفة عن سائر البشر. ولدينا بعض الروايات بهذا المضمون أيضًا. [وهذا من معالم الفكر التفويضي].

أما الموضوع الغريب جدًا في هذه الزيارة فهو التأكيد على مسألة «الرجعة». تعلمون أن «الرجعة» من العقائد الخاصة للشيعة الإمامية، ولايؤمن بها أيٌّ من أتباع سائر المذاهب الإسلامية، ومعنى «الرجعة» عودة بعض الأموات إلى الحياة الدنيا قبل القيامة.

نحن نعلم أن من عقائد الإمامية الخاصة قولهم بأن إمام الزمان هو الإمام الوحيد الذي لا يزال حيًّا يُرزق، أما بقية الأئمَّة قبله فهم جميعًا قد ماتوا ورحلوا عن الدنيا. تقول عقيدة «الرجعة» إن الأئمة الذين توفاهم الله منذ آلاف السنين سيرجعون إلى الحياة الدنيا عندما يظهر إمام الزمان المهدي المنتظر، وسوف يقاتلون تحت رايته أعداء أهل البيت [الذين سيرجع بعضهم أيضًا إلى الحياة في ذلك الزمن]. بل تذكر الروايات أسماء بعض الأنبياء أيضًا الذين سيرجعون عندئذٍ إلى الدنيا، كالروايات التي تذكر رجعة عيسى المسيح، الذي سيقاتل

أيضًا تحت راية المهدي، ويسمون ذلك القيامة الصغرى، في مقابل القيامة الكبرى التي ستكون يوم القيامة.

لقد تكرَّرت الإشارة إلى الرجعة في أربعة مواضع من هذه الزيارة الجامعة! فهنا، في الصفحة الرابعة عشرة من الزيارة، نجد التأكيد عليها في أربع جمل متلاحقة كما يلي:

«وَمُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ، مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ، مُنْتَظِرٌ لأَمْرِكُمْ، مُرْتَقِبٌ لِدَوْلَتِكُمْ». إذن نجد هنا ذِكرَ موضوع الانتظار، وموضوع الفرج، وموضوع الرجعة والإياب، وكل هذه الموضوعات والمضامين لم يكن لها وجود في رواياتنا القديمة السابقة. فقوله: «**مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ، مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ**..» صريح في الرجعة، وقوله: «**مُنْتَظِرٌ لأَمْرِكُمْ، مُرْتَقِبٌ لِدَوْلَتِكُمْ**» فيه إشارة إلى الإيمان بظهور المهدي وقيام دولته التي سيبسط فيها سيطرته على العالم كله حسب العقيدة الشيعية.

وفي نهاية تلك الصفحة نقرأ هذه العبارات اللافتة: **«مُسْتَجِيرٌ بِكُمْ، زَائِرٌ لَكُمْ، لائِذٌ عَائِذٌ بِقُبُورِكُمْ، مُسْتَشْفِعٌ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ بِكُمْ، وَمُتَقَرِّبٌ بِكُمْ إِلَيْهِ وَمُقَدِّمُكُمْ أَمَامَ طَلِبَتِي وَحَوَائِجِي... مُؤْمِنٌ بِسِرِّكُمْ وَعَلانِيَتِكُمْ وَشَاهِدِكُمْ وَغَائِبِكُمْ وَأَوَّلِكُمْ وَآخِرِكُمْ وَمُفَوِّضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ»**.

أي مفوِّضٌ أموري كلها إليكم. لاحظوا أن التفويض هنا من الأدنى إلى الأعلى، والتفويض الذي كنا نتكلم عنه هو من الأعلى للأدنى، فذاك التفويض يقول إن الله فوَّض كل أمور الدين والدنيا إلى الأئمة، فإذا كان الله فوض الأمر إليهم فما أحراني أنا العبد أن أفوِّض أموري كلها إليهم أيضًا.

النقطة الأخرى الهامة التي نلاحظها في هذه الزيارة ـ وهي

النقطة ذاتها التي نلاحظها في زيارة عاشوراء - هي احتواؤها على عبارات عنيفة وحادَّة جدًا تجاه أئمة أهل السنة أي الخلفاء. حيث نقرأ فيها ما يلي:

«فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لا مَعَ عَدُوِّكُمْ، آمَنْتُ بِكُمْ، وَتَوَلَّيْتُ آخِرَكُمْ بِمَا تَوَلَّيْتُ بِهِ أَوَّلَكُمْ، وَبَرِئْتُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَمِنَ الجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَالشَّيَاطِينِ وَحِزْبِهِمُ الظَّالِمِينَ لَكُمْ الجَاحِدِينَ لِحَقِّكُمْ وَالْمَارِقِينَ مِنْ وَلايَتِكُمْ وَالْغَاصِبِينَ لِإِرْثِكُمْ».

كلا المجلسيَّيْن شرح معنى «**الجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ**» هنا.

تعلمون أن من ناحية اللغة «**الجبت**» و«**الطاغوت**» لقبان للأصنام، ولكلِّ ما عُبِد من دون الله[1]. هذا من الناحية اللغوية.

أما المقصود بـ«**الجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ**» في رواياتنا فهو الخليفة الأول والثاني. كلا المجلسيين صرَّح بذلك وفسَّرا «**الجِبْتِ**»: بالخليفة الأول، و«**الطَّاغُوتِ**»: بالخليفة الثاني!

ثم في الصفحة 16 من الزيارة نجد تكرارًا لموضوع الرجعة حيث نقرأ: «**وَيَكُرُّ فِي رَجْعَتِكُمْ وَيُمَلَّكُ فِي دَوْلَتِكُمْ... وَيُمَكَّنُ فِي أَيَّامِكُمْ**» وَالنقطة اللطيفة هنا هي أن قارئ الزيارة نفسه يدعو الله أن يكون مع الأئمة حين رجعتهم، أي أن يرجع إلى الدنيا قبل القيامة مع رجعة الأئمة ويكون في ركابهم ويُمَلَّك

---

(1) «الجِبْتُ» كما جاء في معاجم اللغة وكتب التفسير: هو الصنم وقيل هو الكاهن والساحر الذي لا خير فيه، وقيل كل ما عُبِدَ من دون الله. و﴿ٱلطَّٰغُوتُ﴾ هو اللات والعزى وقيل: هو الكاهن وقيل: الشيطان وكل رأس ضلال، وقيل: الأصنام وكل ما عبد من دون الله. يُراجع: تفسير **مجمع البيان** للشيخ الطبرسي، ذيل تفسير الآية 52 من سورة النساء. (المترجم)

في دولتهم. هذا مع أن موضوع غيبة الإمام الثاني عشر كلّه من المفروض أن يكون غير مطروح بعد، لأن إمام الزمان لم يُولَد بعد أصلًا!

من هنا فإني أعتقد أن هذه الزيارة من نتاج القرن الرابع الهجري قطعًا، ولا يمكن مطلقًا أن تكون صادرة عن الإمام الهادي[1]. فإمام الزمان لم يولد بعد ولم يأت إلى الدنيا أصلًا حتى يُقال: «**وَيُمَلَّكُ فِي دَوْلَتِكُمْ... وَيُمَكَّنُ فِي أَيَّامِكُمْ**»:

---

(1) من الدلائل الأخرى - إضافةً إلى كل ما ذكره سماحة الدكتور - على استحالة صدور مثل هذه الزيارة عن الإمام الهادي أن الزيارة تتضمن الكثير من المديح والثناء والمبالغة في الإطراء، وكنموذج مثلًا نقرأ فيها:

«**فَمَا أَحْلَى أَسْمَاءَكُمْ وَأَكْرَمَ أَنْفُسَكُمْ وَأَعْظَمَ شَأْنَكُمْ وَأَجَلَّ خَطَرَكُمْ وَأَوْفَى عَهْدَكُمْ، كَلامُكُمْ نُورٌ وَأَمْرُكُمْ رُشْدٌ وَوَصِيَّتُكُمُ التَّقْوَى وَفِعْلُكُمُ الْخَيْرُ وَعَادَتُكُمُ الإِحْسَانُ وَسَجِيَّتُكُمُ الْكَرَمُ وَشَأْنُكُمُ الْحَقُّ وَالصِّدْقُ وَالرِّفْقُ، وَقَوْلُكُمْ حُكْمٌ وَحَتْمٌ، وَرَأْيُكُمْ عِلْمٌ وَحِلْمٌ وَحَزْمٌ، إِنْ ذُكِرَ الْخَيْرُ كُنْتُمْ أَوَّلَهُ وَأَصْلَهُ وَفَرْعَهُ وَمَعْدِنَهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ، بِأَبِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَنَفْسِي كَيْفَ أَصِفُ حُسْنَ ثَنَائِكُمْ وَأُحْصِي جَمِيلَ بَلائِكُم ....الخ**».

فهل يُعقل أن يقوم الإمام عليه السلام نفسه، الذي كان مثال التواضع والانكسار لله عز وجل، بتلقين أحد أتباعه أن يطيل ويطنب في الثناء عليه وعلى آبائه بهذه الصورة، وأن يعلِّمه أن يكيل له ولآبائه عبارات المديح ويطريه بمثل هذه الإطراءات المبالغ فيها التي يتضمَّن بعضها عبارات - مثل «**لا أُحْصِي ثَنَاءَكُمْ ولا أَبْلُغُ مِنَ الْمَدْحِ كُنْهَكُمْ ومِنَ الْوَصْفِ قَدْرَكُمْ**» - وهي عبارات تليق بالثناء على الله عز وجل أكثر مما تليق بالثناء على البشر المخلوق؟! (المترجم).

فهذا المفهوم لم يكن قد نشأ بعد في زمن الإمام الهادي، أي لم يكن الضغط قد وصل إلى درجة جعل الشيعة تيأس تمامًا من أن يكون لها إمام حي، فتتجه للقول بالغيبة والانتظار كما حصل فيما بعد، على كل حال هذه نقاط أخرى، ليس هنا موضع بحثها.

في الصفحة 17 من الزيارة نقرأ عبارات فيها قمّة التفويض، وإذا لم يكن هذا تفويضًا فلن يكون هناك أيُّ تفويضٍ في الدنيا!

تقول الزيارة: «**بِأَبِي أَنْتُمْ وأُمِّي ونَفْسِي وأَهْلِي وَمَالِي؛ مَنْ أَرَادَ اللهَ بَدَأَ بِكُمْ، ومَنْ وَحَّدَهُ قَبِلَ عَنْكُمْ، وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ. مَوَالِيَّ لا أُحْصِي ثَنَاءَكُمْ ولا أَبْلُغُ مِنَ المَدْحِ كُنْهَكُمْ ومِنَ الوَصْفِ قَدْرَكُمْ، وَأَنْتُمْ نُورُ الأَخْيَارِ وَهُدَاةُ الأَبْرَارِ وحُجَجُ الجَبَّارِ.**»

لاحظوا قوله «**مَنْ أَرَادَ اللهَ بَدَأَ بِكُمْ**» أي كل من أراد التوجه إلى الله يبدأ بالاتجاه إليكم.

وقوله: «**لا أُحْصِي ثَنَاءَكُمْ ولا أَبْلُغُ مِنَ المَدْحِ كُنْهَكُمْ**» أي مهما مدحت وأثنيت فلن أؤدي شيئًا من حقكم، ولن أستطيع بلوغ كُنهكم وحقيقتكم.

ثم دقِّقوا جدًا الآن فيما يلي ذلك من هذه العبارات التفويضية: «**بِكُمْ فَتَحَ اللهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ، وَبِكُمْ يُنَزِّلُ الغَيْثَ وبِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إلا بِإِذْنِهِ، وَبِكُمْ يُنَفِّسُ الهَمَّ وَيَكْشِفُ الضُّرَّ، وَعِنْدَكُمْ مَا نَزَلَتْ بِهِ رُسُلُهُ وَهَبَطَتْ بِهِ مَلائِكَتُهُ، وإِلَى جَدِّكُمْ بُعِثَ الرُّوحُ الأَمِينُ**».

فالأئمة هم أول من افتتح الله بهم فهم الأولون، وهم

آخر من ختم بهم فهم الآخرون. كيف ذلك؟ السرُّ في ذلك - كما جاء في بعض الروايات - أن أول ما خلق الله هو نور النبيّ والأئمّة. وكذلك بالأئمّة يختم الله الدنيا، أي يختمها بقيام دولتهم.

(وَبِكُمْ يُنَزِّلُ الغَيْثَ) : أي عندما ينزل المطر فإنه إنما ينزل ببركة وجودكم، أي إن الله يمطر العباد من خلالكم ومن خلال وجودكم.

(وبِكُمْ يُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إلا بِإِذْنِهِ) : أي إذا كانت الأرض لا تخرب بوقوع السماء عليها، فهذا بسبب وجودكم. أي لو لم تكونوا أنتم لما كان هناك عالَم ولا كانت هناك سماء ولا أرض! هذا ما أستفيده من تلك العبارات.

(وَبِكُمْ يُنَفِّسُ الهَمَّ وَيَكْشِفُ الضُّرَّ) : أي بكم يزول الهمُّ والغمُّ، ومن طريقكم أو بسببكم يُكْشَفُ الضُّرُّ وَيُدفَع البأس.

(وَعِنْدَكُمْ مَا نَزَلَتْ بِهِ رُسُلُهُ وَهَبَطَتْ بِهِ مَلائِكَتُهُ) : أي فلديكم ما نزل على الرسل جميعهم وهبطت به الملائكة.

إن هذه المعاني والشؤون شؤون عظيمة وكبيرة جدًا، ومن يعتقد بها لايمكنه إثباتها. لأن المهم أن نعرف هل لهذه الاعتقادات سند قرآني أم لا؟ فملاك العقيدة في الإسلام هو القرآن الكريم والدليل القرآني. فلا يكفي أن نستدل على كل تلك الأمور بمجرّد قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: 35]؟؟ إن مثل ذلك لايكفي.

ثم نقرأ في الصفحة 22 من الزيارة: «**بِمُوَالاتِكُمْ عَلَّمَنَا اللهُ مَعَالِمَ دِينِنَا وَأَصْلَحَ مَا كَانَ فَسَدَ مِنْ دُنْيَانَا، وَبِمُوَالاتِكُمْ تَمَّتِ الكَلِمَةُ، وَعَظُمَتِ النِّعْمَةُ وَائْتَلَفَتِ الفُرْقَةُ، وَبِمُوَالاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ المُفْتَرَضَةُ**»..

في كثير من مواضع هذه الزيارة نقرأ ما يدل على أن من لم يعرف الأئمة ولم يقبل إمامتهم فهو خارج عن الإسلام ومارق عن الدين، لاتُقبَل طاعته. فشرط التوحيد هو موالاة الأئمة. وهذا معنى ما جاء في صدر هذه الزيارة مما نقلناه سابقًا أي شهادة الزائر للأئمة بأنهم: «...أَرْكَانًا لِتَوْحِيدِهِ»، ومعناه أن توحيد الله لايُقبَل إلابولاية الأئمَّة وموالاتهم. وكلا الشارحَين للزيارة صرَّحا بهذا المعنى. فإذا سمعنا من يقول أن لانجاة يوم القيامة إلا للشيعة أو يقول إن غير الشيعي ليس بمسلم، فلنعلم أن مثل هذه العبارة هي مستند تلك الأقوال.

عندما يُقال: (**وَبِمُوَالاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ المُفْتَرَضَة**): معناه أن كل الطاعات المفترضة لا تُقبل إلا بموالاتكم، أي حتى الصلاة الواجبة التي يصليها المسلم لا تُقبل إلا إذا ترافقت بولايتكم، فمن لم تكن له ولايتكم فمصيره جهنم!

ثم تقول الزيارة: (**فَبِحَقِّ مَنِ ائْتَمَنَكُمْ عَلَى سِرِّهِ، واسْتَرْعَاكُمْ أَمْرَ خَلْقِهِ، وقَرَنَ طَاعَتَكُمْ بِطَاعَتِهِ**) أي أوكل إليكم رعاية جميع الخلق.

وفي الفقرة الوداعية للزيارة التي يقولها الزائر عند مغادرته، نقرأ مرّة أخرى التأكيد على موضوع الرجعة حيث يدعو الزائر بقوله: «... **وَمَكَّنَنِي فِي دَوْلَتِكُمْ وَأَحْيَانِي فِي رَجْعَتِكُمْ وَمَلَّكَنِي فِي أَيَّامِكُم**..». والطريف هنا أن الزائر لا يُقِرّ فقط برجعتهم بل يدعو الله أن يرجع هو أيضًا معهم ويقول: «**وَأَحْيَانِي فِي رَجْعَتِكُمْ وَمَلَّكَنِي فِي أَيَّامِكُم**..»، وهنا نجد طرح موضوع المَلَكيّة، حيث يدعو الزائر أن يجعله الله «**مَلِكًا**» أيام ظهورهم، ومن أصحاب التمكين في الأرض في فترة رجعتهم وقيام قائمهم وظهور دولتهم. وهذا ما أشار إليه شُرَّاح هذه الزيارة هنا.

وهذا يعني أن كاتب هذه الزيارة كان يؤمن تمامًا أنه سيأتي يوم تقع فيه تلك الأمور ويجب انتظار وقوعها، ويجب انتظار ظهور هذه الدولة؛ وهو يدعو أن يكون هو أيضًا من جملة من سيُمَكَّن في الأرض ويكون صاحب «مُلْك» وسلطنة في ذلك العهد.

وهذا الدعاء مذكور بعد انتهاء الزيارة، كدعاء وداع، في جميع الكتب الثلاثة التي روت الزيارة.

إلى هنا ننتهي من القسم الثالث من بحثنا حول تحليل مضامين الزيارة.

نتائج دراسة الزيارة الجامعة الكبيرة

نأتي الآن إلى القسم الرابع الذي نلخص فيه ما توصلنا إليه في هذا البحث:

أولاً: وجدنا في هذه الزيارة عدة نقاط تدل على التفويض، ووجدنا عدة مواضع تصرِّح بالرجعة، ووجدنا عبارات حادة مقذعة بحق قادة وأئمة أهل السنة مما يخالف الطريقة المعهودة من أدب أهل البيت عليهم السلام، الذي نجد مثالًا واضحًا عليه في الخطبة الشقشقية في نهج البلاغة. وأعتقد أننا عندما نريد معيارًا وملاكًا نزن به ما يُنسَب إلى أهل البيت، فأفضل معيار كلام علي بن أبي طالب، وما قاله في تلك الخطبة هو أقصى ما يقال في هذا الصدد (أي بحق أئمة أهل السنة)، وأما ما خالف ذلك [كالذي ورد في هذه الزيارة] فهو مخالف تمامًا للأدب القرآني، وللأدب النبوي، وللأدب العلوي.

ما نستنتجه في نظرنا من دراسة وتحليل الزيارة الجامعة الكبيرة أنها تمثل «البرنامج السياسي» أو «المنشور

العقائدي» للتشيُّع التفويضي. ولقد أشرت قبل ذلك في محاضرتي ليلة عاشوراء فقلت إن لدينا «تشيُّعَيْن»:

التشيُّع الأول: هو التشيُّع الابتدائي، وهو تشيُّع قرآني، عَلَويٌّ، سلمانيٌّ، أبو ذريٌّ، مالك أشتريٌّ، وَخُمَيْنيٌّ، وهؤلاء نعتبرهم شيعة أصيلين. إنه تشيع زُرَاريٌّ، محمد بن مسلميٌّ و... أي تشيع أولئك الذين نعتبرهم من الرواة الصادقين عن الأئمَّة، الذين يروون عن الأئمة أنفسهم يقينًا.

والتشيُّع الثاني: هو التشيُّع اللاحق، وطريقة أصحابه مختلفة عن منهج أتباع التشيع الأول، فنص القرآن ليس معيارًا لديهم، ولانهج البلاغة أو الصحيفة السجادية أو دعاء كميل ودعاء أبي حمزة الثمالي...

هذا التشيع اللاحق بدأ يتكوَّن منذ القرن الهجري الثاني، خصوصًا في مدينة «ريّ»، وعلى كل حال أنا الآن أقوم بدراسة مفصلة لهذا الموضوع وسأضع بين أيديكم الوثائق والمستندات التي تؤكد كل ما أقوله في هذا المجال.

قام علماء كبار من القرن الرابع فما بعد بكتابة كتبٍ صارت هي المعَوَّل عليها، ومع الأسف ما وصل إلينا من كتب كله يعود إلى القرنين الثالث والرابع فما بعد، فكتاب «**الكافي**» للكُلَيْنِيّ، دُوِّنَ في أول القرن الرابع، وقبله كتاب «**المحاسن**» للبرقي، وكلها تطرح التشيُّع التفويضي، ولم يصل إلينا شيء من كتب الشيعة الأوائل في القرنين الأول والثاني، اللهم إلا أن نبحث بين ثنايا الكتب الأخرى لنجد أفكار ذلك التشيع حتى نستطيع تجميعها من جديد وإعادة بناء تلك القراءة الأولى المنسية للتشيُّع.

ثانيًا: إن «**الزيارة الجامعة الكبيرة**» بتلك المحتويات

التي مرَّت معنا تتعلق يقينًا وقطعًا بذلك التشيع الطارئ التفويضي وليس بالتشيُّع الأول الأصيل.

ومن ناحية سند الزيارة، فإنه غير صحيح يقينًا، ولا يمكن تصحيحه بأي قاعدة من قواعد فن علم الرجال، أما ما قاله المجلسي وغيره من بعده بأن سندها صحيح فليس بدقيق لأن الرواية الصحيحة لها معايير معينة، وسند هذه الزيارة لا يصح طبقًا لما وضعه أولئك العلماء أنفسهم من قواعد ولما قرَّره الرجاليون الإمامية من ضوابط وقواعد لدراسة الأسانيد والحكم عليها.

وحدّ التفويض في هذا التشيُّع التفويضي الذي أشرت إليه هو قول أصحابه أن ليس لدينا أي تردد في نفي التفويض الذي نُهِيَ عنه من جانب الأئمَّة أنفسهم. فالإمام الهادي نفسه الذي نُسِبَت إليه هذه الزيارة كان من الناهين عن التفويض ووردت عنه عدة روايات في نفي الغلو ورد الغلاة.

إذن، ما هو حد التفويض المقبول لديهم؟ هؤلاء يقولون إن هناك تفويضًا حقًا وتفويضًا باطلًا. مثلًا المجلسي ذكر في الجزء الخامس والعشرين من كتابه بحار الأنوار بابًا مطولًا بعنوان «**باب في نفي الغلو في النبيّ والأئمة صلوات الله عليه وعليهم وبيان معاني التفويض وما لا ينبغي أن ينسب إليهم منها وما ينبغي**».

وخلاصة ما يطرحه في النهاية هو أن ما كان من التفويض مستقلًا عن الله، أو بغير إذن الله فهو التفويض الذي ورد النهي عنه، وأما التفويض الذي يكون بإذن الله، فهو التفويض الصحيح.

والواقع أن هذا الكلام غير صحيح وغير مقبول، لأن حتى

التفويض الذي يُعتبر بإذن الله أيضًا غير مقبول. أي إننا نسأل هل أوكل الله أمر دينه ـ ولا نتكلم الآن عن أمر الدنيا فهذا لا نبحثه الآن ـ إلى أفراد معينين بمعنى أن لهم أن يفعلوا ما يشاؤون [أي يحللون ويحرمون ويشرِّعون كل ما رأوا المصلحة فيه] ثم يصبح ذلك تشريعًا إلهيًا؟؟ إن هذا فيه بحث كبير.

وعلى كل حال، إن الذي يظهر لنا ويتبادر إلى ذهننا، وأقوله ببساطة وبصراحة، هو أن كل **تلك الأمور هي من رواسب التشيُّع التفويضي**.

لقد كان هذا التشيُّع التفويضي في صراع شديد مع التشيع الأول خلال ثلاثة قرون بدءًا من القرن الثاني الهجري ثم الثالث فالرابع. ومن كسب تلك المعركة الفكرية وخرج منتصرًا منها كانوا هم «**المُفَوِّضة**» للأسف. وقد تحوَّل «**المُفَوِّضة**» ليصبحوا هم الممثلين للتيار الشيعي الرسمي. وكُتُبُنا الروائية الأساسية الحالية ككتاب «**الكافي**» للكُلَيْني و«**من لا يحضره الفقيه**» للصدوق تعكس مسيرة هذا التحوُّل الفكري.

إذن الأمر صعب جدًا، أي أن نريد أن نبقى شيعة وفي الوقت نفسه أن يكون تشيُّعنا قرآنيًا، أن نكون أتباع عليٍّ ومؤمنين بالأفضلية العلوية والامتياز العلوي، ولكن في الوقت نفسه نكون شيعة بالطريقة نفسها التي كان فيها أبو ذر وسلمان. إنها لمهمة في غاية الصعوبة البالغة، وهو عمل يتطلَّب أن نحلل جميع موارد وأمور ميراثنا الثقافي واحدًا واحدًا وجزءًا جزءًا.

سأتحدث في الجلسات المقبلة عن مواجهة الأئمة أنفسهم للتفويض ولهذا التيار التفويضي، فقد ورد في روايات عن الأئمة أحاديث كثيرة في نفي التفويض، بحيث ورد في بعض رواياتهم وسم أولئك «**المُفَوِّضة**» بأنهم كفَّار ومشركون، وقد سجلت هنا

بعض ما ورد عنهم في ذلك... اسمحوا لي أن أقرأ عليكم الآن إحدى الروايات عن الإمام الرضا في ذلك: قَالَ:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللهَ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِيضِ؛ وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ، وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِيضِ مُشْرِكٌ.»[1].

أين ورد هذا الحديث؟ لقد ورد في كتاب «**عيون أخبار الرضا**» للشيخ الصدوق، فللواحد منا أن يتساءل محتارًا: كيف يورد الصدوق مثل هذا الخبر الصريح في نفي التفويض ويروي في الوقت ذاته في كتابه ذاته تلك الزيارة التي تتضمن عبارات تفويضية؟!

يجب علينا إذن أن نتأمل أكثر في معنى التفويض ونبحثه بشكل كاف. ما معنى التفويض؟ هل التفويض الذي نهى عنه الأئمَّة في مثل هذه الروايات هو القول بتفويض الله الأمور إلى الأئمة على نحو الاستقلال؟؟ حسنًا، إذا كان هذا هو التفويض في نظرهم فلا يجوز لأحد أن يقول به لأنه يؤدي إلى الشرك بحسب قولهم.

أم أن التفويض الذي نهوا عنه هو أكثر من ذلك؟ وأنهم نهوا عن القول بمطلق التفويض إليهم حتى لو كان بإذن الله؟؟

يبدو لنا أن الفرق بيننا وبين الشيعة التفويضيين هو هنا. ما هو الأمر الذي فوِّض إلى الأئمَّة بالضبط؟؟ ما هو الخط الأحمر للتفويض الممنوع؟؟ إنه سؤال لا بد أن نطرحه على أنفسنا ولا بد أن نعرف الجواب الدقيق عنه.

---

(1) الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ج1/ ص 124، والحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج28/ ص 340. (المترجم).

ثالثًا: والنتيجة الأخرى التي تَوَصَّلْنا إليها هي أن هذه الزيارة الجامعة، تستحق النقد جدًا بوصفها من كتابات وروايات القرن الهجري الرابع يقينًا.

لا بد من تحليل ودراسة فقراتها، وبالنظر إلى النقاط الهامة التي بيناها وتحدثنا عنها فإن هذه الزيارة موضع نقد شديد.

وهنا نشير إلى ما ذكرناه في محاضرة سابقة وهي تلك القاعدة التي قررها علماؤنا التي تقول إن في المسائل المستحبة يجوز التساهل في السند والأخذ بالروايات ولو كانت ضعيفة.

إن تلك القاعدة إن صَحَّتْ فإنما تصلح في الأمور الفقهية [العملية] الفرعية، ولكن لا يصلح العمل بها في مثل هذا المقام، لأن الموضوع هنا ليس موضوعًا فقهيًا أو عملًا مستحبًا وإنما هو موضوع إيماني وعقائدي خطير، وفي أمور العقيدة ليس لخبر الواحد أي حجيّة مطلقًا، بل لا بد أن يكون لدينا أدلة قاطعة على ما نعتقد به، والأدلة القاطعة هي إما آياتٌ قرآنية صريحة، وإما دليل عقلي قاطع، وإما خبر متواتر. وفي رأينا لا يوجد أي من هذه الأدلة على تلك الموضوعات والعقائد الخطيرة التي مرت معنا والتي طرحتها مضامين هذه الزيارة. فحتى لو كان جميع رواة هذه الزيارة موثوقين فإنها تبقى خبر آحاد لا يفيد عقيدة، فما بالك إذا كان سندها معلولًا بالجهالة وانعدام التوثيق في بعض طبقات السند؟!

إذن، مسائلنا الاعتقادية تتطلَّب أن نعيد النظر فيها من جديد، وأن نمحِّص ما يميزنا من اعتقادات عن الفرق الإسلامية الأخرى بدقة أكبر. ونعتقد أن كثيرًا من هذه الميزات الفارقة ليس بصحيح.